

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات إبن رشد : (٤)

الضروري في السياسة

مختصر كتاب السياسة لأفلاطون

نقله عن العبرية الى العربية
الدكتور أحمد شحلان

ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع
الدكتور محمد عابد الجابري



الضروري في السياسة

مختصر كتاب السياسة لأفلاطون



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات إبن رشد : (٤)

الضروري في السياسة
مختصر كتاب السياسة لأفلاطون

نقله عن العبرية الى العربية

الدكتور أحمد شحلان

مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي
الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون/ نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري.
٣٤٠ ص. ـ (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤)
يشتمل على فهرس.
١. السياسة ـ فلسفة ونظريات. ٢. الفلسفة. أ. أفلاطون. ب. شحلان، أحمد (مترجم). ج. الجابري، محمد عابد (مشرف). د. العنوان. هـ. السلسلة.
184

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨

المحتويات

تقديم

اعتاد الناس عندنا، في العالم العربي والإسلامي، أن يسمعوا عن ابن رشد ما يفصله عنهم ولا يدخل في إطار همومهم واهتمامهم، مثل ما يُدعى من أنه "يقدس" أرسطو، ويقول بـ "الحقيقة المزدوجة"، وبـ "خلود العقل الهيولاني" – أو عدم خلوده– وأنه استمرار لمن سبقوه من الفلاسفة العرب في انشغالهم بـ"التوفيق بين الدين والفلسفة" و شرح كتب أرسطو في إطار الأفلاطونية المحدثة... إلى غير ذلك من "الأحكام الموروثة" التي لا نريد أن نطلق عليها هنا أي وصف سوى أنها أحكام يجب التحرر منها نهائيا، لأن ابن رشد شيء آخر غير ما تنقله الأحكام الموروثة تلك.

فعلا، لقد آن الأوان لتصحيح معرفتنا بابن رشد الذي أضعناه طويلا.

وإذا كانت الطريقة التي سلكناها في الكتب التي نشرناها له لحد الآن، ضمن هذا المشروع –وهي "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و"تهافت الفلاسفة"، وهي كتب كانت متداولة في طبعات تعاني مما سبق أن عبرنا عنه بـ"أزمة الفهم" –إذا كانت طريقتنا في تلك الكتب قد ساعدت في تصحيح معرفتنا بفيلسوف قرطبة، فإن الكتاب الذي نقدمه هاهنا جدير بأن يحدث انقلابا وثورة ليس في مجال معرفة القارئ العربي العادي بتراثه، بل أيضا في مجال الدراسات الرشدية المتخصصة.

لقد سبق أن ربطنا هذا الكتاب بنكبة ابن رشد عندما أتيح لنا أن نقرأه في ترجمته الإنجليزية المنقولة عن الترجمة العبرية بعد أن عم اليأس من العثور على الأصل العربي، واستطعنا من خلال هذا الربط الذي يفرض نفسه في هذا الكتاب كما سيرى القارئ نفسه، أن نحدد مناسبته وتاريخ كتابته، وإبراز عناصر الجدة فيه كخطاب "برهاني" نقدي في السياسة.

واليوم، ونحن نقدم هذا الكتاب، ضمن مشروع إعادة نشر المؤلفات الأصيلة لابن رشد، منقولا مباشرة من اللغة العبرية، نستطيع أن نقول باعتزاز: إن

في تراثنا ما يستجيب لهمومنا السياسية المعاصرة، بل يتحدى شجاعتنا وقدرتنا لينوب عنا في نقد أساليب الحكم "في مدننا هذه وزماننا هذا"، كما يقول ابن رشد مرارا في كتابه هذا، مندداً بالحكم الاستبدادي في وقته: الحكم الذي اخترع له اسما أصيلا هو "وحدانية التسلط" لأداء المعنى الذي يعطى في اللغة اليونانية للحكم المسمى عندهم بـ "الطغيان".

إن هذا الكتاب الذي ضاع أصله وضاع معه اسمه الحقيقي، والذي نعيده إلى لغته الأصلية، لغة الضاد، حاملا اسمه الأصلي الذي استخرجناه من متنه وربطناه بالصنف الذي ينتمي إليه من مؤلفات فيلسوفنا، شكلا ومضمونا، هو بالفعل كتاب "**الضروري في السياسة**"، أمس واليوم وغدا.

لقد ألف ابن رشد في المرحلة الأولى من نشاطه العلمي "الضروري في أصول الفقه: مختصر المستصفى" للغزالي، وها نحن نكتشف أنه ألف قبل وفاته ببضع سنين: "الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، وهو الكتاب الذي ظلم مرتين: ضياع أصله العربي الذي لا شك أنه استؤصل وأحرق في ظروف نكبته من جهة، ومعاناته من جهة أخرى من ترجمة مترجم عبراني قليل البضاعة في اللغة العربية -وإن كان يرجع له الفضل في وصوله إلينا- وأيضا من وطأة تخمينات المترجِمَيْن للكتاب إلى اللغة الإنجليزية، والتي لا شيء يؤسسها غير "الأفكار الموروثة" المُشَرْقِنَة للشرق.

فعلا، إنه "الضروري في السياسة" بمعنيين: ما هو ضروري في بناء الممارسة السياسة على المعرفة العلمية، وما هو ضروري وعلمي في "كتاب السياسة" لأفلاطون، المعروف بـ"محاورة الجمهورية"، المحاورة الخالدة التي يقرأها الناس في كل عصر، فيجدونها تتكلم نيابة عنهم.

على أن ابن رشد لا يقف في هذا الكتاب عند حدود استخلاص "الأقاويل العلمية الضرورية" في محاورة أفلاطون، بل أضاف إليه ما أطر به تلك الأقاويل من أمور نظرية ومنهجية، وما انفصل به عن أفلاطون وعوضه بآراء وتحليلات تخص التجربة الحضارية العربية بصورة عامة والواقع الأندلسي في عصره بصفة خاصة، فجاء ما يقرب من ثلث الكتاب بقلمه ومن وضعه. وهكذا جاء الكتاب "يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم

والتكميل"، حسب عبارة ابن رشد نفسه في وصف كتابه "الضروري في أصول الفقه: مختصر كتاب المستصفى".

والحق أن "اختصار" ابن رشد لكتاب أفلاطون ليس سوى تعويض للخصوصية اليونانية فيه بالخصوصية العربية، وأيضا الانفصال عن تشاؤم صاحب "الجمهورية" من إمكانية قيام مدينة فاضلة على هذه الأرض، والنظر إلى المسألة من منظور يرى في الشؤون الإنسانية شؤونا تتعلق بالإرادة، لا ظواهر خاضعة للحتمية الطبيعية. إن ابن رشد ينفصل، بل يقطع مع يأس أفلاطون، ليقرر أن المدينة الفاضلة ممكنة على هذه الأرض وعلى وجوه أخرى، وأن الطريقة التي اقترحها أفلاطون ليست الطريقة الوحيدة الممكنة.

***

هذا الاكتشاف الجديد لوجه آخر من وجوه عقلانية ابن رشد وأفقه الإصلاحي، ما كان ممكنا لولا الجهد الذي بذله الصديق الدكتور أحمد شحلان، أستاذ العبرية في كلية الآداب بالرباط والمتخصص في المؤلفات الرشدية في التراث العبري، ليس فقط في ترجمة الكتاب ترجمة أمينة بل أيضا في تصحيح قراءة المترجم اليهودي للنص العربي، إذ كانت معرفته بالعربية محدودة، وبالتالي تصحيح تخمينات واجتهادات الترجمتين الإنجليزيتين للنص العبري، ترجمة روزنتال وترجمة ليرنر. ليس هذا وحسب، بل لقد اجتهد الأخ شحلان في تقريب عبارة ترجمته من عبارة ابن رشد، والابتعاد بها قدر الإمكان عن عبارتنا المعاصرة.

وقد عملنا من جهتنا نحن على "رفع القلق" عن كثير من تعابير المترجم العبري التي يبدو فيها أنه لم يستوعب فكرة فيلسوف قرطبة، لعدم تخصصه، وقمنا بتوظيف المصطلحات العربية القديمة والفلسفية منها خاصة، وبعض تعابير ابن رشد نفسه، في عملية "التعقل" للنص، فضلا عن توزيعه إلى فقرات وتجهيزه بالفواصل والنقط والعناوين والشروح والتعليقات. أما المدخل فقد خصصناه لوضع هذا النص في سياقه من تطور الفكر السياسي في التراث العربي، والتحقيق في اسم الكتاب ومناسبته وتاريخ كتابته. بينما ركزنا في المقدمة التحليلية على إبراز مساهمة ابن رشد في هذا النص، سواء على صعيد المنهج كما

على صعيد المحتوى وإعطاء الأمثلة من الواقع العربي الإسلامي ومن بلده وزمانه بكيفية خاصة.

لقد عملنا جهد المستطاع لجعل النص أقرب ما يمكن من تفكير ابن رشد وعبارته؛ ومع ذلك فنحن لا ندعي، ولا يمكن أن ندعي، أننا اقتربنا منه بما فيه الكفاية. لقد أردت التأكد من مدى اقترابنا من النص الأصلي للكتاب فقمت بالتجربة التالية: نقلت إلى العربية فقرات من نصوصي المترجمة إلى الفرنسية، محاولا تقليد طريقتي في الكتابة ومستعينا بالذاكرة، فكانت النتيجة، رغم كل الجهد الذي بذلته، نصا آخر! ومع ذلك فلو ادعاه غيري لنفسه لعرفت أن ثمة "سرقة أدبية" مكشوفة. فعسى أن تكون علاقة نصنا بنص ابن رشد على هذه الدرجة من القرب!

إن إحساسنا قوي بأن النص الذي نقدمه هاهنا يبتعد كثيرا عن الطريقة التي نكتب بها اليوم ليقترب من ابن رشد، فكره ولغته؛ كما أننا على قدر كبير من الاطمئنان إلى أن النص الذي نقدمه هو فعلا أقرب إلى ابن رشد من النص العبري نفسه، دع عنك الترجمات التي زادت عباراته قلقا وغموضا. من أجل ذلك نرى أنه قد آن الأوان للقيام بترجمة هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى الإنجليزية وغيرها من اللغات، انطلاقا من هذا النص الذي نعتز بإنجازه.

الدار البيضاء ١٥ أغسطس ١٩٩٨

محمد عابد الجابري

مدخل

جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي

١- مناحي التفكير السياسي في التراث العربي

عرف التراث العربي الإسلامي ثلاثة أصناف من الفكر السياسي: صنف يدور أساسا حول الخلافة والإمامة، وصنف موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وصنف أقرب إلى الفلسفة منه إلى السياسة.

الأول نشأ من خلال النقاش حول أزمة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل عثمان، ثم انتصار معاوية على علي وتحويله الخلافة إلى ملك وراثي، وهو النقاش الذي استمر قرونا مديدة كموضوع من موضوعات علم الكلام والفقه. والثاني برز كأهم عنصر نقل من التراث الفارسي عقب انتصار الثورة العباسية واحتلال عناصر من أصل فارسي مواقع هامة في الدولة، كتابا ووزراء ومستشارين؛ بينما ظهر الصنف الثالث، في أول الأمر، في صورة نصوص منحولة لبعض فلاسفة اليونان كنوع من رد الفعل على هيمنة الأدبيات السلطانية الفارسية على ساحة التفكير السياسي في أوساط النخبة، ثم كجزء من فلسفة توفيقية تدمج الدين في الفلسفة مع الفارابي بصفة خاصة.

لقد سبق أن تناولنا بالعرض والتحليل النقدي، في مكان آخر، الصنفين الأولين بوصفهما "تجليات" لـ "العقل السياسي العربي"، أعني: المظاهر والكيفيات التي كان الفعل السياسي، في الحضارة العربية الإسلامية، يتحقق فيها

أو من خلالـــها أو بواسطتها. وهكذا خصصنا حيزا كافيا لكل من ميثولوجيـــا الإمامة، والإيديولوجيا السلطانية، وفقه السياسة، مما لا داعي لتكرار القول فيـــه هنا، فلينظر في موضعه[1].

والسؤال الذي لم نطرحه هناك، ونريد أن نجعل منه مدخـــلا لموضوعنـــا هنا، هو التالي: لماذا سكتنا في دراستنا لتجليات العقل السياسي العربي عن الصنف الثالث من الفكر السياسي في التراث العربي، الصنف المرتبط بالموروث اليونـــاني والذي ينتمي إلى الفلسفة؟

٢- فكر سياسي لم تكن له تجليات في العقل السياسي العربي

يمكن أن نقدم جوابا قد نفاجئ به القارئ، ولكنه سيكون أفضل جســـر ينقلنا إلى موضوعنا مباشرة! لنقل إذن: لقد سكتنا عن ذلك الصنف من الفكـــر السياسي الموروث عن اليونان، ضمن الفلسفة وعلومها، لسبب بسيط، هو أنـــه لم يكن له أي حضور على مسرح ما دعوناه بـــ"تجليات العقل السياسي العربي"!

سيقال، وبصيغة استنكارية: والفارابي الذي تكاد اهتماماتـــه الفلســـفية تنحصر في "المدينة الفاضلة" التي كتب فيها عدة كتب؟ فإذا كان ما كتب في هذا الموضوع لا ينتمي إلى "العقل السياسي العربي"، فإلى أين ينتمي؟ ثم ألا يصـــدق هذا أيضا على "مختصر" ابن رشد لكتاب "السياسة" لأفلاطون المعروف باســـم "الجمهورية"؟!

والجواب الذي نريد أن نستبق به خطانا، ليكون بمثابة دعوى ندعيها مـــن أجل أن نعمل على إثباتها، ويكون ذلك أفضل مدخل لهذا الكتاب، هو أن مـــا كتبه الفارابي حول المدينة الفاضلة، والمدن المضادة لها، لا يندرج إلا من بعيـــد، وبعد تأويل، في ما دعوناه بـــ "تجليات العقل السياسي العربي". أمـــا "مختصـــر" ابن رشد لكتاب "السياسة" لأفلاطون، والذي بقي مجهولا في الساحة الفكريـــة العربية المعاصرة إلى هذه السنة[2]، نظرا لضياع أصله العربي، فهو يختلف تماما. إنه وحده ينخرط بقوة، وبصورة مباشرة، في تجليات العقل السياسي العربي.

---

(١) محمد عابد الجابري. **العقل السياسي العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٠.

(٢) سبق أن عبرنا عن رغبتنا في نقل هذا الكتاب من العبرية إلى العربية منذ أن بدأنـــا في نشـــر دراستنا عن "نكبة ابن رشد" سنة ١٩٩٤، وكنا قد اقترحنا على الأستاذين الصديقين د. محسن ←

ينخرط فيلسوف قرطبة بكتابه هذا في تجليات العقل السياسي العـــربي، لا على غرار الإيديولوجيا السلطانية المكرسة لما عبر عنه ابن رشـــد نفســه بـــ "وحدانية التسلط"، أي الاستبداد والطغيان، ولا على غرار "الكلام في الإمامـــة" و"فقه السياسة" الذين انتهيا إلى النتيجة نفسها بإقرار مبدأ: "من اشتدت وطأتـــه وجبت طاعته"[٣]، كلا. إن ابن رشد ينخرط بالكتاب الذي بين أيدينا في تجليات العقل السياسي العربي من موقع آخر مخالف تماما: موقع الصوت المعارض للحكـم القائم في وقته وبلده باسم العلم والفلسفة. وسيكون "مختصر" ابن رشـــد هــذا بمثابة الجسر الذي انفصل بواسطته ابن خلدون عن جميع أنماط التفكير السياســـي في التراث العربي الإسلامي، ليدشن خطابا آخر في "طبائع العمـــران البشـــري"، ينقل به التفكير السياسي في الحضارة العربية الإسلامية، وربما في تـــاريخ الفكـــر الإنساني كله، من مجال "الفلسفة السياسية" إلى مجال "فلسفة التاريخ".

وضع الكتاب الذي بين أيدينا في الموقع الذي يستحقه، في سياق تـــاريخ التفكير السياسي في التراث العربي الإسلامي، يتطلب قراءته بواسطة ما قبله ومـــا بعده: بواسطة الفارابي من جهة وابن خلدون من جهة أخرى. ســـنترك مســـألة العلاقة بين ابن رشد وابن خلدون إلى فرصة أخرى[٤]، وسنقتصر هنا على بيـــان نوع القطيعة التي يدشنها هذا الكتاب مع التفكير السياسي في الـــتراث العـــربي

=مهدي ود. تشارلس بتروورث التعاون مع الزميل والصديق د. أحمد شحـــلان وأنـــا في إعـــداد طبعة عربية للكتاب انطلاقا من النص العبري، وقد رحب الجميع بالفكرة، غير أن ظروفا صحيـــة وأخرى إجرائية حالت دون تمكن الصديقين محسن وتشارلس من القدوم إلى المغرب والعمـــل في المشروع. وعندما تفضل مركز دراسات الوحدة العربية بتبني مشروع نشر المؤلفات الأصيلة لابـــن رشد عزمنا، الأخ الدكتور أحمد شحلان أستاذ العبرية في كلية الآداب بالرباط وأنا، على تنفيـــذ المشروع وأعلنا عنه في مجلة "فكر ونقد" مرات عديدة، منذ عددهـــا الأول الصـــادر في ســـبتمبر ١٩٩٧. وفي فبراير ١٩٩٨ ظهرت ترجمة للكتاب عن الإنجليزية للدكتور حسن مجيـــد العبيـــدي وفاطمة كاظم الذهبي نشرتها دار الطليعة ببيروت، فجاءت ترجمتهما "يدا ثالثـــة"، بعـــد العبريـــة والإنجليزية. ولم نتعرض لهذه الترجمة وإنما حرص الأخ شحلان على تصحيح أخطـــاء كـــل مـــن المترجم العبري والمترجمين الإنجليزيين، كما سيلاحظ القارئ في المتن.

(٣) **العقل السياسي العربي**. نفس المعطيات السابقة. ص ٣٦٢.

(٤) سبق أن أبرزنا هذه العلاقة في دراستنا عن "نكبة ابن رشد". انظر: محمد عـــابد الجـــابري. **المثقفون في الحضارة العربية**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥. ص ١٤٧.

الإسلامي، مركزين على أقرب أنماط هذا التفكير إليه، نعني بذلك ما ينتسب إلى المرجعية اليونانية.

٣- "الحرب" بين الروم والفرس على ساحة الثقافة العربية

"قد تأملت، أيدك الله، ما عددته الفرس من حسن السيرة ورجاحة الآراء وملك الأهواء، ورأيت ما صدر عنك من ذلك غير مجانب للحق ولا بعيد من الصدق. ولو اقتصرت عليه دون ما قادك إليه جماح التعصب، وحداك عليه زلل التسلط، من الطعن على من بان فضله ورجح وزنه من اليونانيين، لوجدت مقالا رحبا ومستعرضا فسيحا(...). فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة، فقد أنفذت إليك ثلاثة عهود لهم: منها عهد ملك منهم إلى ولده فيما أفضى به إليه من أمر مملكته، وعهد وزير منهم إلى ولده فيما ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة، وعهد رجل من أرفع طبقات العامة إلى ولده فيما ينبغي أن يعمله في تصرفه؛ فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم، لترى محلهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة."(٥)

أما صاحب هذا القول فهو أبو جعفر أحمد بن يوسف المعروف بـ"ولد الداية". كان أبوه ممن خدم إبراهيم بن المهدي الذي بويع له بالخلافة في بغداد قبل قدوم المأمون إليها من خراسان. أما هو فقد خدم لابن طولون في مصر حيث كان "من جلة الكتاب"، كان أديبا وعالما بالطب والنجوم والحساب، وكاتب سير، ومن المهتمين بالموروث اليوناني. ولد حوالي ٢٥٥هـ وتوفي سنة ٣٤٠ هـ.(٦)

وأما مناسبته –أعني القول الذي نقلناه عن ولد الداية هذا– فواضحة: لقد ورد في مقدمة كتابه "العهود اليونانية" الذي قال عنه إنه استخرجه من "رموز" كتاب "السياسة" لأفلاطون (الجمهورية) ليفند به دعوى من يدعي "تقصير اليونانيين" في الكتابة السياسية وتفوق الفرس عليهم في هذا المجال. (هذا في حين

---

(٥) أحمد بن يوسف بن إبراهيم . "**كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطن**". ضمن: عبد الرحمان بدوي. **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٦٤. ص ٣.

(٦) أنظر ترجمته في المرجع أعلاه.

أنه لا علاقة لهذا الكتاب، مضمونا وروحا وشكلا، بكتاب أفلاطون ولا يمكن أن يكون له به علاقة "استخراج" من نوع ما.)

ينتمي الكتاب إذن إلى عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام في الحضـارة العربية الإسلامية، وأيضا عصر المنافسة الثقافية، ليس فقط بين "العرب" وأبنـاء الشعوب الأخرى (الشعوبية)، بل وأيضا بين هؤلاء أنفسهم. لقد وزعت المنـاقب الثقافية آنذاك كما يلي: للفرس السياسة والأدب، وللـروم (اليونـان) العلـم والحكمة الخ... بالفعل كانت الهيمنة في مجال "الفكـر السياسـي" للمـوروث الفارسي الذي قام ابن المقفع بدور أساسي في نقله إلى اللغة العربية والترويج لـه (كتاب التاج، كتاب الأدب الكبير والأدب الصغير، وكليلة ودمنة الخ)، وهـو الموروث الذي بقي يشكل المصدر الرئيس لـ "نصـائح الملـوك" و"الآداب السلطانية". وفي مقدمة هذا الموروث الفارسي وعلى رأسه يأتي "عهد أردشير".

كان أردشير بن بابك من أعظم ملوك الفرس إن لم يكن أعظمهم علـى الإطلاق: وحد البلاد وحارب الرومان وقام بإصلاحات داخلية متحالفـا مـع رجال الدين. وعندما توطد له الأمر أراد أن ينقل تجاربه وخبرته السياسـية لمـن بعده من ملوك فارس فكتب عهدا (وصية) كان من أهم ما ذكر فيـه كأسـاس للحكم، قوله: "واعلموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبـه، لأن الدين أس الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك مـن أسه، ولابد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضـائع، ومـا لا أس لـه فمهدوم".(٧) لقد لقي هذا المبدأ الذي وضعه أردشير قبولا بل استحسانا من كافة الأوساط في الدولة العباسية الفتية، وكان يعبر عن واقع تكرس مـع أبي جعفـر المنصور الذي جعل من الدين أساسا لحكمه، وجعل من دولته "الحارس" للديـن، والمهيمن عليه.

٤- "العهود اليونانية" كمنافس لـ "عهد أردشير"

وما يهمنا الآن التأكيد عليه هو هيمنة النموذج الفارسي الذي يجد مرجعيته الأولى في عهد أردشير، وأيضا فيما ينسب إلى كسرى أنوشروان، هيمنته علـى

(٧) **عهد أردشير**. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ١٩٦٧. ص ٥٣.

التفكير السياسي في العصر العباسي الأول. وكان لا بد أن يكون هـذا مدعـاة لافتخار الكتاب و"الطبقة السياسية" من أصل فارسي، وكان لابد أن يثير ذلـك ردود فعل لدى أولئك الذين كانوا على صلة بالموروث اليونـاني ولم يكونـوا ينتمون للموروث الثقافي الفارسي، كأحمد بن يوسف صاحب " كتاب العـهود اليونانية"، الذي أراد به منافسة "عهد أردشير" فاستهله بـ"عهد الملك أذريانوس" إلى ابنه.

وإذا صح أن المقصود هو الإمبراطور الروماني هادريانوس المشهور الـذي عاش في ما بين القرنين الأول والثاني للميلاد، و"قضى شطرا وافرا من ملكه وهـو يذرع دولته الواسعة (...) ينشر الإصلاحات الإدارية في كل إقليـم، ويبـث التنظيمات الدستورية الخصبة وينشئ المدن"[٨]، فإن صاحبنا سيكون قد اختـار شخصية رومية في وزن أردشير، ونسب إليه وصية سياسية أرادها أن تكـون في مستوى وصية أردشير، مضيفا إلى ذلك "عهد وزير" (روماني) إلى ولـده فيمـا ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة، وعهد رجل "من أرفع طبقات العامة إلى ولـده فيما ينبغي أن يعمل في تصرفه". ويطلب صاحبنا مـن مخاطبـه -الحقيقـي أو الوهمي- المنتصر للفرس قائلا: "فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم لترى محلهم مـن حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة."[٩]

هل استطاع أحمد بن يوسف ولد الداية تأسيس خطاب سياسي مخـالف للخطاب الذي كرسه ابن المقفع ومنافس له؟

الواقع أن صاحب "العهود اليونانية" لم يعمل إلا على استنساخ النمـوذج الذي أراد أن ينافسه ويزاحمه، النموذج الفارسي، شكلا ومضمونا. ومـع أنـه يدعي أن هذه العهود "مستخرجة من كتاب السياسة لأفلاطن"، فهو في الحقيقـة أبعد ما يكون عن أفلاطون وعن الفكر السياسي اليوناني عموما، وليس فيه مـا يربطه من قريب أو بعيد لا بكتاب "السياسة" -الجمهوريـة- لأفلاطـون، ولا بكتب أرسطو في السياسة والأخلاق. ولا يهم إن كان الكتاب من وضع أحمـد ابن يوسف نفسه أو أن له أصلا في النصوص المنحولة على أفلاطون. المهم عندنـا

---

(٨) عبد الرحمان بدوي. نفس المرجع. ص ١١.
(٩) نفس المرجع. ص ٣-٤.

هنا هو أن كتابات أفلاطون السياسية، لم تكن حاضرة في الثقافة العربية الإسلامية في هذا الوقت المبكر.

٥- "السياسة في تدبير الرئاسة": كتاب في "النصيحة" كذلك

والشيء نفسه يصدق على أرسطو. لقد ظهر في الوقت نفسه، وربما تحت نفس الدوافع، دوافع المنافسة مع الموروث السياسي الفارسي، كتاب زعم صاحبه أنه لأرسطو، وأنه حصل عليه بعد جهد وإعمال الحيلة، وأنه ترجمه من اليونانية إلى الرومية ومنها إلى العربية. أما صاحب هذا الادعاء فهو المترجم المعروف يوحنا بن البطريق الذي تقول عنه كتب التراجم والفهارس إن المأمون العباسي بعثه إلى بلاد الروم للبحث على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل والإتيان بها إلى بيت الحكمة في بغداد.

كان ابن البطريق معاصرا لأحمد بن يوسف، وكان على صلة فعلية بالفكر اليوناني فقد ترجم كتبا مهمة لأرسطو (كتاب الحيوان، وكتاب السماء والعالم، وكتاب الآثار العلوية الخ)، ولكن ليس من بينها كتاباته السياسية الحقيقية. أما هذا الكتاب الذي اشتهر بـ "سر الأسرار" واسمه الحقيقي "السياسة في تدبير الرئاسة"، والذي عرف رواجا كبيرا في الأدبيات السياسية في التراث العربي الإسلامي، فهو من أشهر الكتب المنحولة على أرسطو، وهو رسالة في ثماني مقالات زعم واضعها أن أرسطو كتبها "لتلميذه الملك الأعظم إسكندر بن فيلبس الفلوذي المعروف بـ "ذي القرنين، حين كبر سنه وضعفت قوته عن الغزو معه والتصرف له، وكان إسكندر قد استوزره وارتضاه واستخلصه واصطفاه، لما كان عليه من صحة الرأي واتساع العلم وثقوب الفهم". ويضيف: إن الإسكندر "لما فتح بلاد فارس وتملك عظماءهم خاطب أرسطوطاليس يقول: "أيها المعلم الفاضل والوزير العادل، إني أعلمك أني وجدت قوما بأرض فارس لهم عقول راجحة وأفهام ثاقبة، يتوقع مُمَايَلَتُهم على المملكة. وقد عزمت على قتلهم جميعا" الخ، فكان جواب أرسطو المزعوم: "فأملكهم بالإحسان عليهم والمبرة بهم تظفر بالمحبة منهم".[١٠]

(١٠) نشره عبد الرحمان بدوي ضمن الكتاب المذكور آنفا. ص ٦٨-٦٩.

نحن هنا إذن أمام نفس النموذج. الاسكندر وأرسطو معا في مقابل أردشير! إنه الصراع القديم بين الفرس والروم الذي انتقل إلى مسرح الثقافة العربية، على صورة الصراع بين المرجعيات الفكرية[11]!

هل نجح كتاب "السياسة في تدبير الرئاسة" في منافسة "عهد أردشير" وما انضاف إليه؟

الواقع أن هذا الكتاب عرف رواجا واسعا جدا في الساحة الثقافية العربية ولمدى قرون وأجيال. ولكن لا كفكر سياسي منافس لفكر أردشير، ولا حتى متميز عنه، فلقد انضاف إليه ليشكل معه العمود الفقري للأدبيات السياسية المعروفة بـ "الآداب السلطانية" أو "نصائح الملوك". ومن غرائب الأمور أن كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية الصحيحة، أعني غير المنحولة، بقيت بعيدة عن هذه "الآداب" و"النصائح"، بينما أخذت هذه تتوالد وتتضخم على مر العصور، تتغذى بالخصوص مما ينحل فيها -أو ينقل منحولا من مصادر سابقة- من "حكم" وأمثال و"كلمات قصار"، تنسب إلى "حكماء اليونان"، وأيضا إلى شخصيات عربية وإسلامية، بعد أن استنفذ "المخزون" الفارسي بإقصاء العناصر الفارسية من أجهزة الدولة، مع التحول الذي تم معه الانتقال من العصر العباسي الأول إلى الثاني.

وعلى الرغم من أن كتب أفلاطون وأرسطو في الأخلاق والسياسة قد ترجمت قبيل هذا التحول وصارت معه متوفرة ومتداولة، فإن الإعراض عن الطريقة التحليلية النقدية التي تناولا بها المسألة السياسية ظل السمة الرئيسة في الكتابات السياسة في الإسلام، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن "السياسة" خارج "النصيحة" كانت من اللامفكر فيه. ومع أن الماوردي قد أضفى

---

(١١) لابد من الإشارة هنا إلى "عهد طاهر بن الحسين لابنه عبد الله " لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، والذي لاشك أنه يدخل في إطار التنافس المشار إليه، باعتبار أن هذا "العهد" يتخذ مرجعية له التراث العربي الإسلامي. وقد أورده ابن خلدون في "المقدمة" وقال عنه إنه من أحسن ما كتب في السياسة العقلية التي يتبعها ملوك المسلمين و"قوانينها مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء بالشرع أولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم ". ابن خلدون. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد. طبعة لجنة البيان العربي. ج٢. القاهرة. ١٩٥٨. ص ٧١٢.

على"النصيحة" طابعا تحليليا فقد ظل يتحرك كفقيه ومتكلم، داخل "الآداب السلطانية" وليس خارجها.

ومعلوم أن هذه، وأعني "الآداب السلطانية"، لا تتناول "السياسة" إلا من زاوية تقديم النصح لـ"الأمير" من أجل استمرار حكمه واستقراره.[١٢] أما ما يشكل المسألة الأساس في الفكر السياسي اليوناني، عند أفلاطون كما عند أرسطو، أعني الظاهرة السياسية نفسها أي مسألة الحكم وتحليل ونقد أنواع الحكومات والدساتير لبيان النوع الذي يتحقق به الحكم الأمثل القائم على العدل، وطريقة اختيار أو إعداد الرئيس الخ، فذلك ما لا تتعرض له "الآداب السلطانية" إلا بصورة غير مباشرة، ومن بعيد. إن منطلق هذه "الآداب" هو توجيه النصح للأمير القائم؛ وهذا يعني أن قيامه ووجوده سابق على أي تفكير سياسي، بل إن وجوده هو الذي يؤسس القول السياسي.

٦- الفارابي يوظف "السياسة" في العلم الإلهي

ولم يكن القول السياسي التحليلي المباشر غائبا في الآداب السلطانية وحدها، بل لقد سجل غيابه حتى في الحقل الفلسفي نفسه. وهكذا فإذا نحن تجاوزنا الكندي الذي كان اهتمامه منصرفا بالأساس إلى العلوم الطبيعية، والذي لا يمكن أن نلومه في هذا الشأن لكون المؤلفات السياسية لكل من أفلاطون وأرسطو لم تكن قد ترجمت في أيامه، أو على الأقل لم تكن قد انتشرت، فإن الفارابي الذي اهتم بكتب أفلاطون السياسية اهتماما بالغا، وواسعا جدا، لم يتعامل معها إلا من الزاوية الميتافيزيقية. صحيح أن العلاقة بين السياسة والميتافيزيقا في الفكر اليوناني علاقة عضوية ووشيجة، ولكن ما يجب الانتباه إليه هو أنه بينما بنى اليونان مدينتهم الإلهية (الميتافيزيقا) على غرار مدينتهم السياسية، قلب الفارابي الوضع قلبا، إذ راح يشيد المدينة الفاضلة، مدينته السياسية، على غرار المدينة الإلهية التي شيدها الفلسفة الدينية الحرانية الهرمسية على أساس فكرة

(١٢) راجع الفصل الذي عقدناه بعنوان: الإيديولوجيا السياسية وفقه السياسة في كتابنا: **العقل السياسي العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٠.

الفيض.[١٣] ليس هذا وحسب بل لقد ربط الفارابي "الصلاح" في السياسة بـ "صلاح" المعتقدات الدينية الفلسفية.

وهنا يلتقي الفارابي مع الأدبيات السلطانية ليس فقط في مجال المماثلة بين الإله، أو السبب الأول، وبين الخليفة أو رئيس المدينة الفاضلة، وهي المماثلة التي سادت الخيال الديني والسياسي في العصر العباسي، والمنقولة من الموروث الفارسي[١٤]، بل يلتقي معها في المنطلق أيضا. ذلك أن وجود رئيس المدينة الفاضلة سابق عند الفارابي على القول في شكلها وصفاتها، تماما مثلما أن وجود "الأمير" عند المؤلفين في "الآداب السلطانية" سابق على النصيحة التي تقدم له. إن الفارابي يؤكد في جميع كتبه التي تناول فيها موضوع "المدينة الفاضلة" على فكرة أن "رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله"[١٥].

ولا علاقة بهذا الذي يقرره الفارابي كمبدأ وكمنطلق مع ما نجده عند أفلاطون في هذا الشأن، من كون رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفا قد تم إعداده عبر مراحل من التعليم وطوال عقود من السنين. فالفارابي لم يهتم قط بهذا الجانب الذي شغل أفلاطون كثيرا في تشييده للمدينة الفاضلة، جانب الإعداد بالتربية والتعليم لـ "الحفظة"، وهم رجال الدولة من موظفين وجنود الخ. إن تفكير الفارابي قد اتخذ منحى آخر مخالفا تماما، منحى يكشف عنه عنوان كتابه الأساسي في الموضوع: "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة". إن المدينة تتخلص، من منظور الفارابي، في "آراء" أهلها، فهي فاضلة إذا كان أهلها يعتقدون في "المبدأ الأول" (الله) وفي "الثواني" أي العقول الفلكية التي هي الملائكة في نظره، وفي صدور الموجودات عن المبدأ الأول بواسطة الثواني وفي العقل

(١٣) راجع في هذا الشأن: دراستنا المبكرة عن الفارابي (١٩٧٥): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، ضمن كتابنا: **نحن والتراث** (١٩٨٠). وانظر أيضا:**بنية العقل العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ٤٤٩ وما بعدها.

(١٤) أنظر حول هذه النقطة كتابنا: **العقل السياسي العربي**. نفس المعطيات المذكورة. ص ٣٥١ وما بعدها.

(١٥) أبو نصر الفارابي. **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق ألبير نادر. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٥٩. ص ٩٩.

الفعال، الذي هو ملاك الوحي الخ، اعتقادات "صحيحة"، يعني تلك التي ذكرها هو كـ "آراء أهل المدينة الفاضلة".

٧- الفارابي: المدينة الفاضلة: مدينة اندماج الدين في الفلسفة

بإمكان المرء أن يتبين بسهولة ووضوح ابتعاد الفارابي عن الإطار السياسي الواقعي الذي طرح فيه أفلاطون "المثالي" المسألة السياسية من خلال المقارنة بين بنية كتاب السياسة لأفلاطون المعروف بـ "الجمهورية" الذي خصصه للمدينة الفاضلة وبين بنية كتاب الفارابي "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وهي نفسها البنية التي تتكرر في كتبه الأخرى التي تناول فيها الموضوع ذاته (السياسة المدنية، كتاب الملة، تحصيل السعادة).

ينطلق أفلاطون من قضية تقع في قلب "السياسة" قضية العدالة: يبحث في المعاني المختلفة التي يعطيها الناس للعدل، كل من زاوية منظوره الشخصي الذي يتحدد سياسيا، بوصفه رئيسا أو مرؤوسا، مسالما أو طاغية، فقيرا أو غنيا الخ، لينتهي بعد ذلك إلى النتيجة التالية: وهي أن مشكلة العدالة يجب أن تطرح على المستوى العام، مستوى المجتمع والدولة/ المدينة. ومن هنا ينطلق في البحث عن إمكانية تشييد نظام للحكم تتحقق فيه العدالة، أي المدينة الفاضلة، مركزا على جانب الإعداد بالتربية والتعليم، مستعرضا نظم الحكم التي عرفتها المدن اليونانية، محللا سياساتها تحليلا نقديا، متتبعا طرق تحول بعضها إلى بعض الخ.

أما الفارابي فهو ينطلق من منطلق آخر مختلف ومخالف تماما، منطلق "علم الكلام" في الإسلام: يبدأ بـ "القول في الموجود الأول" (الله)، و"القول في نفي الشريك عنه"، و"القول في نفي الضد عنه"، والقول في "نفي الحد عنه"، و"القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحي وحياة"، و"القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى"، حتى إذا استوفى القول في بابي "الذات والصفات" انتقل إلى ثالث أبواب علم الكلام، باب "الأفعال" الذي موضوعه الأساسي هو خلق الله للعالم والعلاقة بين الله والإنسان. وهكذا نقرأ العناوين التالية: "القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه"، "القول في مراتب

الموجودات"، "القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول"، "القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير".

ويستمر القول في الموجودات السماوية والأرضية، الروحانية والجسمانية، إلى أن نصل إلى الإنسان "والقول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها"، والقول في خصائص هذه القوى التي منها القوة الناطقة والقوة المتخيلة والقوة النزوعية، لنصل إلى "القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون" ومنه إلى "القول في العضو الرئيس" لهذا الاجتماع، و"القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة"، ومنه إلى "القول في مضادات المدينة الفاضلة"، التي تصنف هي الأخرى حسب آراء أهلها: إلى مدينة جاهلة، لم تسمع قط بـ"الآراء الفاضلة"(وهي الآراء السابقة في السبب الأول والعقول الفلكية وصدور الموجودات الخ، وهي أصناف، هي في الجملة تلك الذي ذكرها أفلاطون وعرفها اليونان)، ويضيف الفارابي من عنده المدينة الفاسقة وهي التي تعلم الآراء الفاضلة كلها ولكن أفعال أهلها أفعال غير فاضلة (والفسق مصطلح إسلامي)، والمدينة الضالة وهي التي "تعتقد في الله وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة...ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك" الخ.

ويطنب الفارابي في وصف أحوال وآراء أهل هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة، وصفا عاما فيه ما أخذه عن أفلاطون وفيه ما يعود إلى مطالعاته واستنتاجاته. أما الواقع العربي والتجربة أو التجارب السياسية في الحضارة العربية الإسلامية، فحضورها باهت جدا. ويحتاج المرء إلى تأويل وتكلف إذا هو أراد أن يتبين فيما كتبه الفارابي شيئا عربيا إسلاميا، ما عدا أمرين اثنين" أولهما: انخراط مدينته انخراطا مباشرا في "علم الكلام" كما أوضحنا أعلاه (الانطلاق من الكلام في ذات الله وصفاته وأفعاله). ثانيهما إضافته النبي كرئيس مؤسس للمدينة الفاضلة، وعدم قصر هذه المهمة على الفيلسوف (كما فعل أفلاطون). وقد كتب الفارابي رسالة بعنوان "كتاب الملة" عقد فيها مقارنة بين المدينة التي يؤسسها النبي (مدينة النبوة في الإسلام) والمدينة الفاضلة الفلسفية، فسوى بينهما على أساس نظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة والتي تتلخص في القول: ما تعطيه الملة هو محاكيات لما في الفلسفة: فـ "كما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية" كذلك

الملة"، و"الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية، والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين"[١٦].

نحن هنا إزاء مقارنة بجردة الهدف منها دمج الدين في الفلسفة وليس شيئا آخر، وذلك في الحقيقة هو الهدف من المدينة الفاضلة، لا بل من "آراء أهل المدينة الفاضلة" عند الفارابي. ويبدو أن فيلسوفنا قد شعر بابتعاده عن الواقع السياسي في خطاب ينتمي إلى مجال السياسة (أو العلم المدني) فصرح في نهاية مقالة لخص فيها، بطلب من "بعض الناس"، مضمون فصول كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، صرح قائلا: "وهاهنا كان ينبغي أن تذكر مثالات هذه ("الظنون التي حدثت عنها الآراء الضالة")، فتؤخذ عن الملل الجاهلية والضالة الموجودة اليوم في الأمم، ولكن رأينا أن نرجئها إلى "الزيادات". أما هذه: "الزيادات" فلم تصلنا والغالب أنه لم يكتبها، فقد وعد بها في أواخر عمره.

٨- ابن رشد: مواجهة السياسة بخطاب سياسي

ربما يلاحظ القارئ أننا أطلنا الوقوف مع الفارابي، في حين أن موضوعنا هو ابن رشد. فعلا؛ وسنسكت عن ابن سينا لأنه لم يكتب شيئا يستحق الذكر في موضوع المدينة الفاضلة ولا في "العلم المدني"، كما سنقفز على ابن باجة الذي كان واقعيا، فرأى أن الحديث عن "المدينة الفاضلة"، في زمانه ومكانه، ضرب من الوهم: فالفلسفة محاصرة والفلاسفة غائبون، وبالتالي فكل ما يمكن أن يفعله الفيلسوف الوحيد، الموجود في ذلك الزمان والمكان، وهو ابن باجة نفسه، هو تشييد مدينة فاضلة لـ" المتوحد"، ومن هنا كتابه "تدبير المتوحد"[١٧].

غير أن وقوفنا طويلا مع الفارابي لم يكن بسبب أنه الوحيد الذي "تكلم" في المدينة الفاضلة، بل لأن استعادة كلامه فيها وعنها ضروري لفهم وتقدير ما فعله ابن رشد في اختصاره لجمهورية أفلاطون.

لقد دشنا علاقتنا مع ابن رشد عام ١٩٧٨ بدراسة دافعنا فيها عن أطروحة كانت تبدو في ذلك الوقت غريبة وشاذة، وهي أن فيلسوف قرطبة قد دشن

---

(١٦) الفارابي. **كتاب الملة**. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق. بيروت. ١٩٨٦. ص ٤٧.

(١٧) راجع في هذا الموضوع دراستنا: ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس: ابن باجة وتدبير المتوحد. ضمن كتابنا : "**نحن والتراث**".

قطيعة ابيستيمولوجية مع كل من الفارابي وابن سينا، لكونه، خلافا لما شاع وذاع، لم يعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة بدمج الدين في الفلسفة كما فعل الفيلسوفان المشرقيان، بل عمل بالعكس من ذلك على الفصل بينهما. لقد أكدنا في تلك الدراسة: "أن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصولا خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي، ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك. إن النتيجة ستكون ...تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البنائين معا"[١٨].

كان ذلك ما أوضحناه وأكدناه منذ عشرين عاما، ولم نكن آنذاك قد اطلعنا على كتابه "الضروري في العلم المدني أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" (الجمهورية). واليوم إذ نقدم للقارئ العربي هذا الكتاب منقولا من الترجمة العبرية بعد أن ضاع أصله العربي، أو هكذا يبدو، نجد أنفسنا أمام نفس الحقيقة، وهي أن فيلسوف قرطبة قد قطع مع نوع "الكلام" الذي تكلمه الفارابي في السياسة والمدينة الفاضلة، ليدشن خطابا جديدا في العلم المدني، يواجه السياسة بموقف سياسي صريح وشجاع. لنضف إلى هذا أننا بادرنا مباشرة بعد قراءة هذا الكتاب في ترجمته الإنجليزية (قبل أربع سنوات) إلى كتابة دراسة عن "نكبة ابن رشد"، فسرنا فيها هذه النكبة بسببها الذي نعتبره سببها الحقيقي المسكوت عنه، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي مارس فيه ابن رشد نقدا صريحا وجريئا للحكم في عصره[١٩]، مفضلا ترك الأمثلة التي يعطيها أفلاطون عن زمانه ومكانه ليعطي هو أمثلة أخرى معاصرة له: عن زمانه هو ومكانه هو، مما سنعرض له بتفصيل في المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل.

أما الآن فلنكتف بهذا الحكم العام وهو أنه لأول مرة سيجد القارئ العربي في تراثه المتراكم عبر خمسة عشر قرنا خطابا سياسيا يواجه السياسة مواجهة

---

(١٨) انظر دراستنا بعنوان: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد. ضمن كتابنا: **نحن والتراث**.

(١٩) محمد عابد الجابري. **المثقفون في الحضارة العربية**. نفس المعطيات المذكورة آنفاً.

صريحة مسلحة بالعلم والفلسفة : إن ابن رشد يبدو في هذا الكتاب في صورة حديثة جدا، يندد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، ويؤمن بالتقدم، وينشد الإصلاح في الحكم والسياسة كما نشده في مجال العقيدة الدينية والعلم والفلسفة.

تلك إحدى الخلاصات العامة التي يمكن الخروج بها من قراءة هذا الكتاب، فلنقف عندها هنا، ولننتقل إلى القول في تحقيق اسم هذا الكتاب وتاريخ تأليفه ومناسبته، وأيضا الظرف الذي كتب فيه .

٩- لنتحرر من التصنيف الضيق العائق

ورد اسم هذا الكتاب في الفهارس القديمة باسم "جوامع سياسة أفلاطون" تارة وباسم "التلخيص" تارة [٢٠]، غير أن بعض الباحثين المعاصرين، من مستشرقين وعرب، قد شككوا في هذا العنوان لكونه يتناقض مع التصنيف الذي صنفوا به كتب ابن رشد، وهو التصنيف الذي قال به بعض المستشرقين في القرن الماضي وعلى رأسهم مونك ورينان وغوتييه والذي اتبعوا فيه بعض المهتمين بمؤلفات ابن رشد في أوروبا عصر النهضة. ومعلوم أن هذا التصنيف يجعل شروح ابن رشد على أرسطو ثلاثة أنواع:

- الوجيز ويعرض فيه ابن رشد مضمون الكتاب عرضا تركيبيا مركزا بأسلوبه هو، لا ينقل عن الأصل شيئا. ويستهل هذا النوع في العادة بمقدمة ينص فيها على أن غرضه هو "تجريد الأقاويل العلمية" دون الأقاويل الجدلية الخ.

- أما النوع الثاني فهو "الشرح الوسيط"، ويسميه ابن رشد باسم "التلخيص"، ويتميز بكونه يذكر فيه لدى كل فقرة أو مقطع جملة من النص مسبوقة بـ "قال" (أرسطو)، ثم يسترسل في الشرح والتعليق.

- أما النوع الثالث فهو "الشرح الكبير"، ويسميه ابن رشد بـ "الشرح على اللفظ"، وهو الشرح الذي يتتبع فيه كلام أرسطو جملة جملة فيشرح ويعلق ويناقش...

---

(٢٠) في: ابن عبد الملك المراكشي. **الذيل والتكملة.** ٥١، ص ٢٣ ورد باسم "الجوامع". وفي "**برنامج**" ابن رشد بالأسكوريال ورد باسم "التلخيص".

هذا التصنيف مفيد بدون شك، ولكنه ككل تصنيف تنحصر فائدته في كونه يقربنا من نصوص ابن رشد، دون أن يعني ذلك أن نصوصه تخضع لهذا التصنيف خضوعا مطلقا، خصوصا وهو تصنيف من وضعنا نحن، وبالتالي فهو لا يعكس أي تصنيف مسبق قد يكون المؤلف التزمه في كتبه، بل يعكس فقط درجة اقترابنا نحن منها. ولاشك أن مثل هذه التصانيف تتحول من وسائل إجرائية مفيدة إلى عوائق معرفية إذا نسينا أنها من وضعنا نحن، ورحنا نتخذها مطية لاستنتاجات أخرى لا أساس لها، كالقول مثلا إن ابن رشد أنجز في شبابه الصنف الأول، ثم بعد ذلك الصنف الثاني، لينهي حياته العلمية بالصنف الثالث! ثم يصبح هذا "قانونا" يعكس تطور فكره ودرجة نضجه، ومن ثمة "قالبا" نضع فيه الرجل وكتبه.

يجب أن نتحرر من التبعية لمثل هذه الأوثان التي نصنعها بأيدينا! إن أعمال المؤلفين لا تخضع لمثل هذه القولبة، ولا نعتقد أن ثمة مؤلفا خطط لما سيؤلف، ولا لما ستدعو الحاجة الخارجية أو تطوره الفكري إلى فعله. إن التصنيف الصحيح هو ذلك الذي يتسع لجميع كتب المؤلف دون أن يفرض عليها قانونا خاصا.

وهكذا، فإذا نحن استعرضنا مؤلفات فيلسوف قرطبة الفلسفية، وهي موضوع الحديث هنا، فإننا سنجدها سبعة أنواع، وليس ثلاثة، هي:

١) الردود النقدية مثل رده على الغزالي في "فصل المقال" و"الضميمة" و"تهافت التهافت"، ورده على الأشاعرة في "الكشف عن مناهج الأدلة".

٢) المختصرات ويسميها أيضا "الضروري في كذا" مثل "الضروري في النحو"، و"الضروري في المنطق"، و"الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى"، و"مختصر المجسطي"، و"المختصر في النفس"، و"اختصار العلل والأعراض"، الخ.

٣) "الجوامع الصغار"، ويسميها ابن رشد بهذا الاسم وهي "جوامع السماع الطبيعي"، و"جوامع السماء والعالم"، و"جوامع الكون والفساد"، و"جوامع الآثار العلوية".

٤) التلاخيص مثل تلاخيصه العديدة لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وكتب جالينوس في الطب، وهي معروفة وجلها منشور.

٥) الشروح المطولة: "شرح كتاب البرهان"، " شرح السماع الطبيعي"، "شرح السماء والعالم"، "شرح كتاب النفس"، "شرح ما بعد الطبيعة".

٦) عدد كبير من النصوص القصيرة بعضها "مقالات" وبعضها "مسائل"، في المنطق والعلم الطبيعي والطب والفلك الخ.

٧) والصنف الأخير في ترتيبنا نحن، وليس في ترتيبه هو فإنه لم يرتب كتبه، يجمع بين "ما يميز" الجوامع، أعني التنصيص في مقدمته على أن الغرض من الكتاب هو "تجريد الأقاويل العلمية" من الكتاب المختصر، وأيضا عدم التقيد بترتيب أبوابه ولا بعددها إذ تختصر في الغالب إلى عدد أقل من جهة، وبين "ما يميز" التلاخيص وهو استعماله لفظ "قال"، أحيانا، وذكره لبعض كلام المؤلف قبل أن ينطلق في الشرح والتعليق والتلخيص من جهة أخرى. والغريب أن ما وصلنا من كتب ابن رشد التي تجمع بين هاتين الخاصيتين لا يحمل الكثير منها العنوان الذي قد يكون وضعه هو. ولكننا إذا استندنا إلى الوصف الذي أطلقه في مرحلة متأخرة[٢١] على الكتب التي سماها "جوامع"، وهي المذكورة في الصنف الأول أعلاه، أعني وصفها بـ " الجوامع الصغار"، جاز لنا أن نستنتج أن هناك كتبا أخرى يعتبرها "جوامع كبار"، هي هذه التي تجمع بين الخاصيتين السابقتين.

وبما أن هذا الوصف (جوامع كبار) وصف لمجموعة كتب يمكن أن يحمل كل منها عنوانا خاصا، وبما أنه ليس هناك ولا كتاب واحد وصلنا باسم "الجامع الكبير"، وبما أن ذلك الوصف ورد في كتاب اسمه "تلخيص الآثار العلوية" فمن الجائز جدا القول إن "الجوامع الكبار" هي التلاخيص والمختصرات معا، ومن بينها الكتاب الذي بين أيدينا.

١٠-"الضروري" أو "المختصر"... أيضا في المرحلة الأخيرة

وما يميز كتابنا هذا عن التلاخيص والجوامع "الصغار" ويفصح بالتالي عن اسمه وهويته أمران اثنان:

---

(٢١) ابن رشد. **تلخيص الآثار العلوية**. تحقيق جمال الدين العلوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٤. ص ١١٦ و ١٤٤.

- أولهما ورود لفظ "الضروري" كوصف لما سيشتمل عليه من أقاويل علمية، مثل ما ورد في مقدمة كتابه "الضروري في المنطق" حيث نقرأ قوله: "الغرض من هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق"، ويقصد: "المقدار من هذه الصناعة الذي هو الضروري في تعلم الصنائع التي كملت على نحو ما هو عليه في زماننا أكثر الصنائع، كصناعة الطب وغيرها". ومثل ما ورد أيضا في كتابه "المختصر في علم النفس" حيث نقرأ في متنه: "والقول في هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعي قولا أبسط من هذا بكثير، لكن قولنا في هذه الأشياء بحسب الأمر الضروري فقط"، كما أنه يصف الكتاب نفسه في موضع آخر بـ: "المختصر"[٢٢]. والشيء نفسه نجده في كتابه "الضروري في أصول الفقه" المعروف أيضا بـ "مختصر المستصفى" (في أصول الفقه للغزالي)، الذي يقول في مقدمته إنه سيثبت فيه: "جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة، ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره ".

- ثانيهما وصفه داخل المتن بأنه "مختصر"، تماما كما هو الحال في "الضروري في المنطق" المسمى بـ"المختصر في المنطق" و في "الضروري في أصول الفقه" الذي أنهاه ابن رشد بالقول: "وهنا انتهى غرضنا في هذا الاختصار، وهو يشبه المختصر من جهة التطويل والمخترع من جهة التتميم والتكميل".[٢٣] ومن هذا النوع من المختصرات: "كتاب اختصار العلل" لجالينوس ، و"مختصر المجسطي" وأيضا ما يعرف بـ"جوامع ما بعد الطبيعة"، الذي بنيته بنية الـ"مختصر" والذي يتضمن فقط ما هو "ضروري".

والكتاب الذي بين أيدينا ينتمي إلى هذا الصنف: الصنف المسمى بـ"الضروري" و"المختصر". والنقاش في هذه المسألة مرده إلى أننا لا نملك عنه سوى الترجمة العبرية، والشخص الذي ترجمه غير مختص، ومحدود البضاعة في العربية، وهو يستعمل في ترجمته ما يقابل لفظ "تلخيص" وما يقابل لفظ "جوامع" و" مختصر". ثم إن الفهارس العربية القديمة التي ذكرته سمته بـ "الجوامع"

---

(٢٢) نشر هذا الكتاب باسم "تلخيص كتاب النفس" عدة نشرات منها نشرة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة. ١٩٥٠. وهو غير كتاب "تلخيص كتاب النفس" المصنف ضمن التلاخيص.

(٢٣) ابن رشد. **الضروري في أصول الفقه**. تحقيق جمال الدين العلوي. دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٤. ص ١٤٦.

و"التلخيص" كما رأينا. غير أن جمعه بين ما يميز "الجوامع" (الأقاويل العلمية) وما يميز "التلاخيص" (لفظ "قال") قد أثار جدلا وشكوكا، خصوصا لدى أولئك الذين يتخذون من أسماء كتب ابن رشد مقياسا لتحديد تاريخ تأليفها، عندما لا يكون الكتاب يحمل تأريخ تأليفه بقلم ابن رشد. والشائع هو أن "الجوامع" تنتمي إلى المرحلة الأولى من نشاطه العلمي بينما تنتمي الشروح الكبرى إلى المرحلة الأخيرة والتلاخيص إلى المرحلة المتوسطة.

وهذا مقياس ميكانيكي غير سليم، قد يقود إلى نتائج مضللة على مستوى فهم النصوص. فلو قلنا إن الكتاب الذي بين أيدينا ينتمي إلى صنف "الجوامع" وأنه بالتالي كتب في المرحلة "الأولى" من حياة ابن رشد العلمية، لكان علينا أن "نسلم" أنه ألف زمن الخليفة عبد المؤمن مؤسس الدولة والمتوفى سنة ٥٥٨ هـ، وابن رشد حينئذ شاب في الثلاثينات من عمره. وهذا يتعارض مع مضمون الكتاب، إذ يتحدث عن الدولة الموحدية من مسافة بعيدة عن "أوليتها"؛ ثم إن النقد الذي يوجهه للحكم "في بلدنا هذا وزماننا هذا"، حسب عبارته لا يمكن أن يصدر عنه وهو في مستهل حياته العلمية فضلا عن كونه لا ينطبق على هذه الدولة في ذلك الوقت.

من هنا إذن أهمية التعرف على اسم الكتاب وتحديد تاريخ تأليفه. فالمسألة ليست أكاديمية شكلية، بل هي أساسية في فهم النص وربطه بالواقع الذي يخاطبه والمناسبة التي دعت إلى تأليفه، خصوصا والكتاب كتاب في "السياسة"، قد ينتظر منه أن يعرفنا بجانب من فكر ابن رشد ظل مهملا ومجهولا حتى الآن، الجانب السياسي والإصلاحي. فلندقق إذن في هذا الموضوع. وسنرى كيف أن الأمر أهم مما قد يتصور، ليس فقط بالنسبة لهذا الكتاب بل أيضا بالنسبة لكتب أخرى جرى تحقيبها خطأ، وأيضا، وهذا من الأهمية بمكان، بالنسبة للظروف التي عانى منها ابن رشد في المرحلة الأخيرة من حياته، مرحلة تمتد على مدى عشر سنوات!

١١- "الضروري في السياسة أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"

أشرنا قبل إلى أننا كنا أنجزنا قبل أربع سنوات دراسة حول نكبة ابن رشد، كتبناها على ضوء هذا الكتاب الذي قلنا عنه آنذاك إنه السبب الحقيقي في نكبته،

وأن ابن رشد ألفه بطلب من أبي يحي أخي المنصور، وأن تاريخ تأليفه يرجع إلى السنوات القليلة التي سبقت نكبته، أعني ما بين ٥٨٦ و ٥٨٩هـ. ولم نكن آنذاك قد أولينا اهتماما كبيرا لاسم الكتاب لأن موضوعنا كان "نكبة ابن رشد" وليس الكتاب نفسه، ولذلك سميناه بالاسم الذي سمته به بعض مراجعنا القديمة: "الجوامع". واليوم إذ نؤكد النتائج التي خرجنا بها في الدراسة المذكورة، نرى أن الكتاب من صنف: المختصر-الضروري، والبيانات التالية تثبت ذلك.

– أما أنه "مختصر"، فذلك ما تدلنا عليه العبارات التالية الواردة في متنه. يقول ابن رشد في مقدمة الكتاب:"قصدنا في هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب لأفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقوال الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك" (فقرة ١). الاقتصار على الأقاويل العلمية وحذف الأقاويل الجدلية سمة تميز "الجوامع" كما قلنا، ولكن عبارة: "**على سبيل الاختصار**" تربطه بـ"المختصرات". ويقول في آخر المقالة الأولى: "والذي يجب أن نتكلم فيه الآن هو صنف الفلاسفة، كما فعل هو بعد ما تقدم، فنقول في كيف نعرف طبائعهم المؤدية إلى ذلك، وما وجه تنشئتهم، فإذا بلغوا الكمال فعلى أي وجه يكون حكمهم المدينة وكيف تكون رئاستهم عليها، ونجعل ذلك آخر المقالة الأولى من هذا **المختصر**" (فقرة ١٦٩). واستعمال كلمة "مختصر" هنا لترجمة الكلمة العبرية المقابلة هو ما اختاره سلمون بينيس، أحد كبار المختصين في التراث العبري، في نقده لطبعة روزنتال الذي اختار لفظة "تلخيص".

– ومما يربطه بـ"المختصرات" التي من نوع "الضروري في ..." قول ابن رشد في متن الكتاب: "فهذه هي جملة الأقاويل **الضرورية** التي يتضمنها هذا الجزء من كلام أفلاطون، ونحن نشرح ما قاله في هذا جزءا جزءا، فنقول.."(فقرة ٢٥٢) ، وقوله: "ولما انتهى أفلاطون من القول في هذا، أراد كذلك أن يقيس بين اللذات الحاصلة لكل واحد من هؤلاء، لأن هذا من تمام المقايسة بينهم – وبهذا ينقضي كلامه في الأجزاء **الضرورية** من هذا العلم الذي قصدنا نحن بيانه"(فقرة ٣٥٩). وأخيرا يختم ابن رشد موجها الكلام للشخصية التي طلبت منه تأليف هذا الكتاب، قائلا: "فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة

الأقاويل العلمية **الضرورية** في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت".
وفي آخر الكتاب: "انتهت المقالة وبانتهائها انقضى الشرح [المختصر] حمدا لله"(فقرة ٣٦٤).

عنوان الكتاب إذن هو "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، وهو كجميع "مختصرات" ابن رشد يحمل عنوانا ثانيا يكشف عن هويته وهو "الضروري في...". ويبقى السؤال: هل سماه ابن رشد: "**الضروري في السياسة**" أم "**الضروري في العلم المدني**"؟ وواضح أن الاحتمال الثاني يقتضي افتراض أن ابن رشد أضاف إليه تلخيصه –أو اختصاره– لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وجعل الكتابين كتابا واحدا!. وفي جميع الأحوال يبقى أن الكتاب الذي بين أيدينا هو كتاب "الضروري في الجزء الثاني من العلم المدني" أو "الضروري في السياسة". وأيضا: "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون".

ولا بد من التأكيد هنا أنه ليس هناك تاريخ أو فترة زمنية واحدة تجمع هذا الصنف، أعني "صنف "الضروري" أو "المختصرات". فالكتب التي ذكرنا، وتحمل هذا العنوان، منها ما ألفه ابن رشد في أوائل عهده بالتأليف مثل "الضروري في المنطق" (والضروري في النحو) و"الضروري في أصول الفقه" ٥٥٢هـ، ومنها ما ألفه في أواخر عمره، مثل كتابه المنشور خطأ باسم "جوامع ما بعد الطبيعة" بينما هو من نوع "المختصرات". وقد كتبه ابن رشد في المرحلة الأخيرة من نشاطه العلمي إذ يحيل فيه إلى شرح "ما بعد الطبيعة" الذي ألفه ما بين ٥٨٨ و٥٩٠ هـ.

ولكي نزيد الأمر وضوحا وتأكيدا نعرض هنا لتاريخ تأليف كتابه "المختصر في علم النفس"، (أو "الضروري في علم النفس")، وهو ليس شرحا أو تلخيصا لكتاب النفس لأرسطو، بل هو كما وصفه ابن رشد نفسه يشتمل على "الأقاويل الكلية من علم النفس على ما جرت به عادة المشائين"، بمعنى أنه يضم ما يعتبر "أقاويل علمية ضرورية" في علم النفس. إن جميع المعطيات والشهادات تميل بنا إلى اعتباره من مؤلفات المرحلة الأخيرة من حياته، المرحلة التي تسبق نكبته ببضع سنين. من ذلك هذه العبارات التي وردت فيه. يقول في أحد فصوله:

"وإن فسح الله في العمر وجلى هذه الكُرَب فسنتكلم بقول أبين وأوضح وأشد استقصاء من هذا كله". وهذه العبارة تدل على أن الكتاب ينتمي إلى مرحلة متأخرة من العمر، مرحلة كان فيها على تمام نضجه الفكري واطلاعه على تفاصيل الموضوع وامتلاكه له، مما يبرر الوعد بالكتابة فيه: "بقول أبين وأوضح وأشد استقصاء من هذا كله". أما قوله بعد ذلك مباشرة: "لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء هو الضروري في الكمال الإنساني وبه تحصل أول مراتب الإنسان. وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثير"، فهو ينبئ عن أن الكتاب ألفه في الفترة التي تعرض فيها للمضايقة ثم للنكبة أي ما بين سنة ٥٨٧ وسنة ٥٩٢ هـ. ويعزز هذا الافتراض تعزيزا قويا كون ابن رشد يحيل فيه إلى كتابه "شرح كتاب النفس لأرسطو"، حيث يقول بصدد العقل الهيولاني: "وهذا كله قد بينته في شرحي لكتاب أرسطو في النفس، فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب". وشرح ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو يرجع تاريخه إلى حوالي ٥٨٦هـ.

ولابد من أن نضيف إلى كتب هذه المرحلة الأخيرة من نشاطه العلمي التي تعكس في بعض فقراتها الظروف الصعبة التي كان يجتازها فيلسوفنا والمضايقات التي كانت تعاني منها الفلسفة آنذاك كتابين، هما من صنف التلاخيص والمختصرات: أولهما "تلخيص كتاب المزاج" لجالينوس الذي نص فيه على أن الفراغ منه كان في "يوم الأربعاء من شهر ربيع الآخر الذي من سنة ثمان وثمانين وخمسمائة"، والذي يقول في خاتمته:" وأكثر ما حركني إليه ابناي أبو القاسم وأبو محمد، إذ كان لهما مشاركة في هذه الصناعة (الطب) وفي العلوم الحكمية التي لا يتم النظر في هذه الصناعة إلا بها، كما بين جالينوس في مقالته أن الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضرورة، ومعنى الفيلسوف: المحب في علوم الحق، وشرح هذا الاسم يرفع عن السامع له المنصف، الشناعة التي ألحقت هذه التسمية في زماننا هذا من قبل قوم انتسبوا إلى علم الشرع، وهم معرون مما تعرفه العامة"[٢٤]. وقد لا نجانب الصواب إذا نحن أضفنا إلى مؤلفات هذه الفترة كتابه "مختصر المجسطي" الذي فقد

(٢٤) أنظر : **تلخيصات ابن رشد لجالينوس**. المعهد الإسباني العربي للثقافة. مدريد. ١٩٨٥. ص٩٤.

أصله العربي والذي بقيت منه نسخة عبرية نقل مونك S. Munk من خاتمة المقالة الأولى منه قول ابن رشد: إنه اقتصر فيه على الأقاويل الضرورية لكون الظـروف لا تسمح له بأكثر من ذلك، مشبها حاله بحال من يرى النيران تلتـهب بيتـه، فيضطر إلى الاقتصار على إنقاذ الأشياء النفيسة والأمور الضرورية لحياته.(٢٥)

ولا قيمة لما يمكن أن يقال من أن ابن رشد أضاف العبارات السـابقة، أو بعضها، عند "مراجعته" لهذه الكتب في مرحلة متأخرة، بعد أن كان قـد ألفها أو بعضها في مرحلة متقدمة! فهذا مجرد تخمين، ولو وجدت العبـارات المذكورة على هامش المخطوط، وبخط يده، لكان لهذا الافتراض ما يـبرره. أما وهي تقع في مكانها داخل النص فإن أي افتراض بشأنها هو مجرد تحكـم. ومهما يكن، فنحن هنا أمام معطيات يشهد بعضها للبعض بالصحة، وبالتالي فلا مناص من القول إن "المختصر في علم النفس" ينتمـي إلى مـا بعـد ٥٦٨هـ، مثله مثل كتابه المعروف —خطأ– باسم "جوامع ما بعد الطبيعـة" والذي ينتمي بمضمونه وشكله إلى صنف "الضـروري" و"المختصـرات"، والذي يحيل فيه —كما ذكرنا قبل– إلى كتابه "شرح ما بعد الطبيعة" الـذي ألفه ما بين ٥٨٨–٥٩٠ هـ أي قبيل نكبته، هذا فضلا عن كونه سـجل بنفسه تاريخ بعض هذه التلاخيص والمختصرات، كما رأينـا في "تلخيـص كتاب المزاج" الذي نص في آخره على سنة تأليفه، سنة ٥٨٨هـ. وبالتـالي فكتب ابن رشد التي تحمل عنوان "الضروري" و"المختصر"، منها ما ألفه في أوائل حياته العلمية كـ "الضروري في النحـو" و"الضـروري في أصـول الفقه"، ومنها ما كتبه في أواخرها، كالكتب التي ذكرنا، ومنها كتابنا هذا.

***

أبرزنا قبل كون الكتاب الذي بين أيدينا يشتمل على عبارات صريحة تصفه بـ"الضروري" وتسميه بـ "المختصر"، مما يدل دلالة لا تحتمل الشك على كونه

---

(٢٥) S. Munk. *Mélanges de philosophie juive et arabe.* p. 433.

ينتمي إلى هذا الصنف من الكتب التي ذكرنا، على صعيد العنوان على الأقل. وبإمكاننا الآن أن نضيف: إنه ينتمي إليها أيضا وبقوة على صعيد الشكوى من "الوقت"، وهي الشكوى التي سنعرضها بتفصيل في المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل.

لنقتصر هنا على ما وصف به ابن رشد في هذا الكتاب، خصوم الفلسفة في بلده وزمانه. قال: " أما آراؤهم وتسلطهم على المدن، فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها. وستعلم إذا ما تفحصت الأمر أن أمثال هؤلاء القوم هم الأكثر عددا في هذه المدن (الأندلس، العالم الإسلامي). فإذا ما نجا أحد من الخلق في هذه المدن، فإنك لن تعدو الحق، إذا ما قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية"؛ وأيضا: "وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش عيشة المنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول" (ف: ١٨١-١٨٢). ويعبر ابن رشد عن الظرف الحرج الذي كان يعاني منه عند تأليف هذا الكتاب بعبارة دالة وردت في خاتمته، وهو يخاطب الشخصية التي طلبته منه، قال: "فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت."

واضح إذن أن هذا الكتاب ينتمي بعنوانه وبنيته والروح العامة السائدة فيه إلى مجموعة من "المختصرات" التي اقتصر فيها فيلسوف قرطبة على "الضروري"، والتي كتبها أثناء فترة حرجة من حياته، فترة كان يعاني فيها من مضايقات عبر عنها بعبارات وألفاظ صريحة في دلالتها، مثل: "اضطراب الوقت"، و "وإن فسح الله في العمر وجلى هذه الكُرَب" (ج. كُرْبة: الحزن والمشقة)، والشكوى من "الشناعة التي لحقت هذه التسمية (=الفلسفة) في زماننا هذا من قبل قوم انتسبوا إلى علم الشرع، وهم معرون مما تعرفه العامة"، وتشبيه حاله بمن تلتهم بيته النيران، فيضطر إلى الاقتصار على إنقاذ النفيس والضروري. وأنه "كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها،

ولا هو يأمن على نفسه منها" الخ. واستنادا إلى تاريخ كتابة هذه المختصرات فإن هذه الفترة الحرجة والوقت المضطرب تقع بين سنتي ٥٨٦-٥٩٠هـ. أي المرحلة التي تسبق مباشرة محاكمته ونكبته.

١٢- أزمة الدولة...والضروري في السياسة... والنكبة!

هذه الفترة الحرجة كانت لها علاقة مباشرة بالأزمة المستديمة التي كانت تجتازها الدولة الموحدية على عهد المنصور الذي تولى الخلافة عام ٥٨٠، والتي أخذت في التفاقم بعد هزيمته في تونس سنة ٥٨٣، أثناء مطاردته لابن غانية، من بقايا المرابطين. كانت هزيمة نكراء تمزق فيها جيش الموحدين شر ممزق وهلك عدد من أشياخهم، مما كان له وقع سيئ جدا بين الأمراء من اخوة المنصور وأعمامه، الذين يبدو أنهم لم يكونوا موافقين على مغامراته العسكرية تلك، فضلا عن عدم رضاهم على الطريقة التي فرض بها نفسه خليفة. وكان المنصور قد انتزع الخلافة بالحيلة عقب استشهاد والده أبي يعقوب يوسف في معركة تحرير شنترين بالأندلس سنة ٥٨٠هـ ، فتخلف بعض اخوته وأعمامه عن بيعته "لما كانوا يعرفونه من سوء صباه"، ولم يبايعوا إلا بعد وقت وتدخلات وترضيات.

كان من ردود الفعل على هزيمة المنصور تلك -بعد ثلاث سنوات فقط من فرض نفسه كخليفة- أن أخذ بعض الأمراء في التحرك ضده، منهم عمه أبو الربيع سليمان والي تادلة الذي كان صديقا لابن رشد يحضر مجالسه العلمية على عهد أخيه أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن؛ ومنهم أخوه أبو حفص عمر الرشيد والي مرسية بالأندلس، وقد تقدما للمنصور بعد عودته من تونس سالما، طمعا في أن يغض الطرف عن تحركاتهما، فاعتقلهما ثم أمر بإعدامهما مع من كان معهما من الأصحاب والأعوان سنة ٥٨٤هـ، مما أثار استياء كبيرا في البلاط، زاد من الاستياء العام من استبداده ومغامراته العسكرية.

وبعدها اجتاز المنصور إلى الأندلس سنة ٥٨٦هـ بقصد الغزو، ففشل في استرجاع مدينة شلب وطومار من البرتغال. ثم حدثت في السنة نفسها ثورة الجزيري، (نسبة إلى الجزيرة الخضراء)، وكان قد نجح في استقطاب جمهور واسع في المغرب والأندلس، سالكا مسلك ابن تومرت في الدعوة إلى "تغيير

المنكر"، فتمكن منه المنصور وأعدمه مع نحو مائة من أصحابه، ثم أمر بمطاردة من يشك في علاقته به وقتل الكثيرون منهم. ثم أعاد الكرة على مدينة شلب فاسترجعها، وعاد إلى مراكش سنة ٥٨٧هـ، ليمرض مرضا يئس منه الأطباء، فقام أخوه أبو يحي والي قرطبة يجمع التأييد من رجالات الدولة لتنصيبه خليفة بعد وفاة المنصور التي كانت منتظرة. ولكن المنصور شفي من المرض فاستدعى أخاه أبا يحيا وأعدمه وكان ذلك سنة ٥٨٩هـ(٢٦).

كان أبو يحي هذا صديقا لابن رشد، إذ تذكر المصادر أن فيلسوفنا هو الذي تدخل لدى المنصور ليعينه واليا على قرطبة. هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول صاحب "الذيل والتكملة" في سياق عرضه لما قيل عن أسباب نكبة ابن رشد: " ويذكر أن من أسباب نكبته اختصاصه بأبي يحي أخي المنصور والي قرطبة". ونحن نرى أن من مظاهر هذا "الاختصاص" كتابه هذا الذي بين أيدينا، وبالتالي فالأمير يحي هو الذي طلبه منه عندما كان يتهيأ للخلافة أثناء مرض المنصور، وأنه هو الذي يخاطبه ابن رشد في آخر هذا الكتاب بقوله: "أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله". وأخيرا وليس آخرا فالسبب الحقيقي في نكبة ابن رشد هو ما ورد في هذا الكتاب من تنديد بمدينة "وحدانية التسلط" (الاستبداد)، والتبشير بإمكانية تشييد مدينة الفضيلة والعدالة مكانها.

لاشك أن ابن رشد الذي كان يعرف ما كان "بينه وبين أهل قرطبة من وحشة جرتها أسباب المحاسدة ومنافسة طول الجوار"، كما يقول صاحب " الذيل والتكملة"، فقد شبه وضعه بمن هو "بين وحوش ضارية"، ولاشك أنه سمع بالوفد الذي شكله هؤلاء للسفر إلى مراكش سنة ٥٩١ هـ لمقابلة المنصور، يحملون ملف الوشاية وطلب الإدانة، فغادر قرطبة إلى اشبيلية حيث كتب بعض النصوص المتأخرة، كمقالته "على السابعة والثامنة من السماع الطبيعي"، التي أرخ الفراغ منها بقوله: " وكان الفراغ منها بإشبيلية في شهر ذي الحجة من سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة"، أي مباشرة قبيل محاكمته ونفيه إلى أليسانة لمدة

(٢٦)انظر تفصيل ما تقدم في:عبد الواحد المراكشي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. نفس المعطيات المذكورة.

عامين. ومعلوم أن وفدا من وجهاء اشبيلية قد تدخل فيما بعد لـــدى المنصـــور، فأطلق سراحه وأعاده إلى سابق مكانته[27]، "وجنـــح –المنصـــور– إلى تعلـــم الفلسفة" ، ولكن بعد فوات الأوان، فقد توفي في السنة نفسها التي توفي فيها ابـــن رشد سنة ٥٩٥ هـــ، أي بعد شهور فقط من إطلاق سراحه.

١٣– تخمينات موروثة يجب التخلص منها

تلك هي مناسبة تأليف الكتاب الذين بين أيدينا، وذلك هو اسمه وتـــاريخ كتابته. وإذا كنا قد أطلنا بعض الشيء في هذا الموضوع فذلك لأن هذا الكتـــاب الذي يسجل استثناء في التراث العربي الإسلامي، الفلســـفي وغـــير الفلســـفي، يستحق أن يبعث حيا ليس فقط بكلماته ومعانيه بل أيضا بمناسبته. فابن رشـــد لم يحاكم و لم تصادر كتبه و لم تحرق بسبب "الدين"، الذي اتخذه خصومه غطـــاء، ظلما وعدوانا، كما جرت بذلك عادة المستبدين وسدنتهم، وإنما حوكم بســـبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد بدون هوادة.

ويجب أن لا يفهم من هذا أن ابن رشد الذي كتب هذا الكتاب بطلب أبي يحي انه كان متواطئا معه، ولا أنه كان يطمع في مركز سياسي. كلا. إن خطاب ابن رشد هنا خطاب رجل خال الذهن من أية طموحـــات سياســـية راهنـــة. فالرجل كان يطل على السبعين، وقد سبق له أن تولى القضاء وأن اشتكى من أنـــه يأخذ منه أوقاتا كان يفضل أن يقضيها في مشاريعه العلمية التي لم يكن يتسع لهـــا لا ليله ولا نهاره. ومع أنه كتب هذا الكتاب بطلب من أمير، فقد كتبه –كمـــا فعل في نصوصه الأخرى التي كتبها بطلب من الأمراء والأصحاب وهي كثـــيرة– أقول كتبه بروح علمية وفي سياق علمي، كما سيطلع القارئ على ذلك بنفســـه. وأخيرا، وليس آخرا، نحن لا نعتقد أن الأمير أبا يحي الذي طلب هـــذا الكتـــاب قد سر به، فابن رشد يدين فيه الدولة كلها وما آلت إليه من فساد واســـتبداد، مشهرا بانحرافها عن المقاصد التي أعلنت عنها عند قيامها والتي التمست الشـــرعية منها، و لم يستثن من أهلها إلا من كان "منهم على الخلق الفاضل [و] من كـــانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيهم قلة"، كما يقول.

---

(٢٧) انظر تفاصيل حول نكبته في كتابنا **المثقفون في الحضارة العربية**. نفس المعطيات السابقة.

أما ما ذهب إليه روزنتال ومقلدوه بغير علم، من أن ابن رشد ألف هذا الكتاب سنة ٥٧٢هـ —بناء على أنه ألفه بعد "تلخيص الأخلاق" لأرسطو الذي يقدر له السنة نفسها– فقول باطل. ذلك أن ابن رشد يصرح في الكتاب الذي بين أيدينا بأنه ينوي التأليف في الجزء الأول من العلم المدني أي "الأخلاق" بعد فراغه من الكتاب، كتاب "مختصر السياسة لأفلاطون". وكلام ابن رشد واضح لا لبس فيه لأنه استعمل عبارة "إن شاء الله" (فقرة ١٧٤). والحقيقة أن ابن رشد كتب "مختصر السياسة" أولا بطلب من الأمير أبي يحي، ثم أتبعه مباشرة بـ "تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو"، انسجاما مع الترتيب الذي يقتضيه العلم والتعليم. وقد جُمع الكتابان —أو جمعهما هو نفسه– في "مجموع" واحد.

هناك مسألة أخرى تمنع أن يكون ابن رشد قد ألف كتابه هذا في سنة ٥٧٢ هـ كما يخمن روزنتال، وهو أن النقد القوي والمباشر الذي وجهه ابن رشد في هذا الكتاب للحكم في بلده وزمانه، يتناقض تماما مع ما ختم به كتابه "فصل المقال" من عبارات الثناء والمديح للحكم، لكونه "رفع الله به كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات ... وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر" الخ. و"فصل المقال" مكتوب كما هو معروف حوالي سنة ٥٧٥ هـ ، وهي السنة نفسها التي كتب فيها "شرح أرجوزة ابن سينا" في الطب بطلب من بعض الأمراء في مجلس الأمير أبي الربيع، والتي يثني في مقدمتها على "ما جبلوا عليه من الرغبة في العلم وخصوا به من إيثار الناس بالخير"، وكان ذلك في عهد الخليفة أبي يعقوب يوسف والد المنصور، الذي كانت له مشاركة في العلم والفلسفة، وهو الذي طلب من ابن رشد تلخيص كتب أرسطو وتقريبها من الأفهام "حتى يعم نفعها على الناس". فهل يعقل أن يندد ابن رشد باستبداد الحكم سنة ٥٧٢ هـ وبـ"الوحوش الضارية" التي تستظل به، والحال أن الخليفة هو صديقه المحب للفلسفة أبو يعقوب يوسف؟ إن ما ورد في هذا الكتاب من إدانة للوضع وتنديد بالاستبداد لا ينطبق إلا على يعقوب المنصور الذي كانت طموحاته عسكرية كلها، وكانت سياسته سياسة "كرامية" كما يقول ابن رشد، أي سياسة طموح للشرف والمجد، وقد تحول إلى "وحداني التسلط"، يهرب من مواجهة رفض الناس لاستبداده بفتح جبهات خارجية باسم "الجهاد".

أما أن تكون الشخصية التي خاطبها ابن رشد في آخر الكتاب والتي طلبت منه تأليفه هو الخليفة المنصور نفسه كما ذهب إلى ذلك روزنتال ومقلدوه، فهذا ما لا يقول به كل من له شيء من الحس السياسي. فالكتاب كما سيرى القارئ يشتمل على نقد صريح ومباشر ومتكرر للحكم: "في بلدنا هذا وزماننا هذا"، كما عبر ابن رشد. إن ما ورد فيه من النقد لا يستسيغه إلا من كان يقف موقف المعارض للحاكم. أما قوله في مخاطبة هذه الشخصية في نهاية الكتاب: "قد بيناها (يقصد الأقاويل العلمية في كتاب أفلاطون) بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت"! فقول لا يتوجه به إلى الخليفة، فالخليفة لا يخاطب بهذه العبارة "اضطراب الوقت" لأن الوقت وقته هو، والقدماء يقولون : "الوقت هو السلطان". ثم إن العبارة التي ختم بها ابن رشد وهي "أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله"، لا تقال للملوك الجالسين على العرش، بل تقال لمن يطلب أمرا...

بديهيات يسميها ابن رشد "كليات"، لا يجب إغفالها، فهي التي تحكم الجزئيات.

مواجهة السياسة بخطاب سياسي...

١- ابن رشد وإصلاح الفكر السياسي

الكتاب الذي بين أيدينا ذو خصوصية متميزة تجعل منه وجها آخر من وجوه المشروع المتعدد الأوجه الذي كان يتحرك فيه ابن رشد بوعي وتصميم، مشروع الإصلاح الديني والفلسفي والعلمي :

لقد أخبرنا فيلسوف قرطبة، بعبارات صريحة لا لبس فيها، أن ما كتب في الشريعة والعقيدة، من "بداية المجتهد" إلى "فصل المقال" إلى "الكشف عن مناهج الأدلة" إلى "تهافت التهافت" –وما كان ينوي أن يكتب في هذا المجال و لم يمهله الأجل المحتوم- كان يدخل في إطار ما عبر عنه بـ " تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير"[1]،

كما عبر بصراحة ووضوح عن نيته في القيام بإصلاح النظام الفلكي البطليموسي، ليجعله أكثر توافقا مع معطيات "العلم الطبيعي" في عصره، ولكن الأشغال الأخرى لم تسمح له بذلك و لم يمهله الأجل ليتفرغ له، فتولى المهمة تلميذه البطروجي.

(١) ابن رشد: **شرح كتاب "السماء والعالم"** لأرسطو.. مخطوط مبتور بالمكتبة الوطنية بتونس ذكره جمال الدين العلوي في مقالته:" الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي". مجلة كلية الآداب بفاس. العدد الثامن، ١٩٨٦. ص ١٥-٥٠.

وانكب ابن رشد على شرح أرسطو شرحا مطولا تارة، ومختصرا تارة، والاكتفاء بتجريد الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه تارة أخرى، كل ذلك بهدف "رفع القلق عن عبارته أو عبارة المترجمين عنه" و"تقريب مأخذها على الناس"، فكان ذلك أهم "إصلاح" عرفه الفكر الفلسفي على مدى نحو عشرين قرنا، منذ أرسطو حتى ديكارت في القرن السابع عشر الميلادي.

وهاهو الكتاب الذي بين أيدينا يكشف لنا عن وجه آخر من وجوه المشروع الإصلاحي الرشدي: الإصلاح السياسي.(٢)

لقد أبرزنا في "المدخل" كيف أن ابن رشد قد ألف هذا الكتاب استجابة لطلب الأمير أبي يحي الذي عينه أخوه الخليفة المنصور الموحدي واليا على قرطبة، بتدخل من صديقه ابن رشد طبيب هذا الأخير، وأن هذا الطلب جاء في وقت كان فيه هذا الأمير يهيئ نفسه لتسلم مقاليد الحكم والخلافة أثناء مرض المنصور، المرض الذي يئس الأطباء منه، والذي دام ما بين سنة ٥٨٧- وسنة ٥٨٩ هـ. ومن خلال مقدمة الكتاب وخاتمته نفهم أن ابن رشد لم يكن في نيته "اختصار" كتاب "السياسة" (الجمهورية) لأفلاطون، وأنه إنما لجأ إليه لكونه لم يحصل على كتاب "السياسة" لأرسطو. ومعروف أن المشروع الفلسفي لابن رشد كان يتحرك في النطاق الأرسطي وحده، معتبرا ما قبل أرسطو مرحلة "ما قبل العلم" لكون الفلسفة والعلم فيها لم يكونا يعتمدان اليقين والبرهان بل مجرد الرأي الذي يعتمد الجدل في الغالب.

لقد اضطر ابن رشد إذن تحت طلب الأمير، الذي لا شك أنه كان على شيء غير قليل من الاستعجال(٣)، إلى تعويض كتاب أرسطو الذي يفتقده بكتاب لأفلاطون. والمسألة المنهجية التي واجهت فيلسوف قرطبة هي تحويل نص

---

(٢) سنتناول بشيء من التفصيل وجوه الإصلاح هذه في الكتاب الذي نعده عن ابن رشد بعنوان: ابن رشد سيرة وفكرا.

(٣) مما يدل على صبغة الاستعجال هذه كون ابن رشد يقول في هذا الكتاب، الذي موضوعه الجزء الثاني من العلم المدني، أن الترتيب كان يقتضي البدء بالجزء الأول أي بـ "الأخلاق"، وأنه سيعوض جزئيا هذا الخلل بملخص عن العلاقة بين العلمين، لبيان كيف يتأسس الثاني على الأول، ثم يعد باختصار كتاب أرسطو في الأخلاق (فقرة ١٧٤)، وقد فعل مباشرة بعد انتهائه من هذا الكتاب.

أفلاطون من محاورة تعتمد الجدل إلى نص يعتمد التحليل والتركيب، وأيضا التخلي عما لا يدخل في حقل العلم، كالحكايات الأسطورية وما شابه. إن الإصلاح هنا يتمثل في الارتفاع بـ "السياسة" أعني بالفكر السياسي، من مستوى "الجدل" إلى مستوى "العلم". وكان أرسطو قد فعل ذلك في كتابه "السياسة"، ولكن عدم تمكن ابن رشد من الحصول عليه اضطره إلى "النيابة" عن المعلم الأول باعتماد تصنيفه للعلوم.

وبما أن فيلسوفنا كان يتوفر على كتاب أرسطو في "الجزء الأول" من العلم المدني، كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، فقد سهل عليه بناء الجزء الثاني "السياسة" على أساسه. ومع ذلك فالمضمون سيظل أفلاطونيا في مجمله. ومعلوم أن أفلاطون كان قد خاض تجربة سياسية لم يتح له فيها ما كان يطمح فيه من الإصلاح، فانعكس ذلك على كتابه الذي وإن كان موضوعه تشييد مدينة فاضلة، مدينة العدل والتوافق والانسجام، فقد غلب عليه طابع التشاؤم إلى درجة لم يتردد معها من التصريح بأن تحقيق هذه المدينة على أرض الواقع أمر غير ممكن وأن مجال تحقيقها: السماء لا الأرض[٤]!

سيكون على ابن رشد إذن القيام بعملية إصلاح على مستوى آخر، مستوى الفكر السياسي هذه المرة، إصلاح يبرز من خلاله أن المدينة الفاضلة ممكنة على هذه الأرض، وأن الطريق المسدود الذي انتهى إليه أفلاطون ليس وحده الطريق الممكن، لأن الشؤون الإنسانية هي مجال الإرادة، فلا تحكمها الحتمية التي تحكم الظواهر الطبيعية. وسيكون عليه أيضا، ما دام يكتب بطلب من أمير يقدم نفسه كبديل للحكم القائم الذي تميز في آخر عهده بالاستبداد والقمع —إذ كان الخليفة المنصور قد قتل عمه وأخاه لمعارضتهما له، والمعارضة دائما تستنكر الاستبداد وتنتقده- سيكون عليه، إذن، أن يهتبل هذه الفرصة للتعبير

(٤) كان أفلاطون قد قام برحلة إلى سراقوسة بدعوة من صديق له للمساعدة في تعليم وتأديب ملكها ديونيسيوس الذي كان حدثا صغيرا. وكان أفلاطون يعتقد أنه بصدد فرصة مؤاتية لإدخال إصلاحات سياسية عميقة. ولكن التجربة خيبت آماله، فالملك لم يكن راغبا في الإصلاح، ولم يعمل بنصائحه ولم يولها اهتماما.

عن آرائه السياسية من خلال نقد مباشر لنظم الحكم في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بكيفية عامة، وفي بلده الأندلس بكيفية خاصة، وفي زمنه هو بكيفية أخص.

الارتفاع بالفكر السياسي إلى مستوى العلم، والخروج بـ "الإصلاح" في مجال العمل السياسي من الأفق الذي أغلقه فيه اليأس الأفلاطوني إلى مجال الممكن الواقعي الرحب، وتعرية الاستبداد، وبعبارته هو "وحدانية التسلط"، في بلده وزمانه، تلك هي المحاور الرئيسة التي سيدور الكلام حولها في هذه المقدمة .

٢- الأسس النظرية لـ "السياسة" كعلم

ينطلق ابن رشد في عملية التأسيس العلمي لمضمون كتاب "السياسة" (محاورة الجمهورية) لأفلاطون من "ما بعد أفلاطون". ذلك لأن تصنيف العلوم، التصنيف الذي كان ما يزال معتمدا زمن ابن رشد، هو التصنيف الذي أنجزه أرسطو. لقد صنف أرسطو العلوم إلى قسمين: القسم الأول هو "العلم النظري"، ويقدم معارف من شأنها أن يعلمها الإنسان دون أن يكون عليه أن يعملها، والمقصود الأول منها هو "العلم لذات العلم"، ويشتمل هذا القسم على علوم التعاليم (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى) وعلوم الطبيعة (الطبيعيات العامة والعلوم المتخصصة في الظواهر الطبيعية المختلفة بما ذلك علم النفس والطب). أما القسم الثاني فهو "العلم المدني" ويضم المعارف التي من شأنها أن يعلمها الإنسان ويعملها، والمقصود الأول منها هو "العمل"؛ وهي جزءان: الأول هو "علم الأخلاق"، وموضوعه تدبير النفس بهدف الحصول على كمالاتها، والثاني موضوعه تدبير المدينة بهدف الحصول على كمالاتها، وهو علم "السياسة".

"السياسة"، إذن، جزء من العلم المدني، وهي جزؤه الثاني. أما ما يؤسسه علميا فهو نفس ما يؤسس الأول: الأخلاق. وإذا شئنا قلنا إن علم "الأخلاق" هو الذي يؤسس علم السياسة. فما الذي يؤسس "علم الأخلاق" نفسه؟ الجواب "علم النفس". ذلك لأن موضوع علم الأخلاق هو "الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة"، وهذه يبحث فيها بحثا علميا في علم النفس. وعلم النفس جزء أو فرع من "العلم الطبيعي"، لأن النفس هي "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي

حياة بالقوة". وبعبارة أخرى: "النفس في أكثر أحوالها لا تنفعل ولا تفعل إلا بالجسم"، فالفرح والحزن والشجاعة والغضب وغيرها من الأحوال النفسية مرتبطة بالجسم ارتباطا عضويا، "وهي لا تنفصل عن المادة الطبيعية للحيوان"، كما يقول أرسطو. أما ما هو مفارق للمادة من الأمور المتصلة بالنفس فتدرسه "الفلسفة الأولى"، أي ما بعد الطبيعة.

المهم هو أن قوى النفس التي تصدر عنها الأخلاق مثل الفكر والغضب والشهوة الخ مرتبطة بالجسد، والجسد جسم كسائر الأجسام، فهو موضوع للعلم الطبيعي. والعلم الطبيعي، في نظر ابن رشد، هو النموذج للعلوم كلها، لأنه يعتمد الحس والعقل معا، المشاهدة والملاحظة والاستنباط.

العلم الطبيعي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق، هذا شيء واضح! فكيف يؤسس علم الأخلاق علم السياسة؟

واضح أن المقصود بـ"السياسة" هنا هو "تدبير المدينة"، وواضح كذلك أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ولا مساحتها ولا منازلها ومبانيها، بل المقصود هم أهلها، ولكن لا من جهة أنهم أجسام، بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على كمالاتها في عيشها المشترك. وإذن فإذا كان "علم الأخلاق" هو علم تدبير نفس الفرد، فإن السياسة هي تدبير نفوس الجماعة.

هذا فيما يخص الموضوع، أما فيما يخص الأساس الإيبستيمولوجي (المعرفي/المنهجي) الذي يبرر تطبيق ما يخص النفس على المدينة، فهو "المبدأ العلمي" الذي يؤسس –مع مبادئ أخرى– العلم الطبيعي ذاته. هذا المبدأ يعبر عنه ابن رشد بقوله: "إن الأشياء التي تختلف بالكم، وهي من نوع واحد، لا يكون الواحد منها مناقضا للآخر"، ويضيف: "وإذن، فبالضرورة ما يوجب وجود العدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة" (فقرة ١٢٨). بعبارة أخرى: المدينة هي جمع من الناس، وبالتالي فما يصدق على الفرد يصدق على المجموع، لأنهما (الفرد والمجموع) من نوع واحد وهو الإنسان. وهكذا، فإذا ثبت، مثلا، أن العقل هو الذي يجب أن يحكم على صعيد الفرد ليتحقق التوازن بين قواه النفسية، أي بين ميوله ونوازعه، كان ذلك برهانا على

أن العقل (الفيلسوف) هو الذي يجب أن يرأس المدينة، والعكس صحيح أيضا.. (كانت هناك قاعدة في الفكر الأرسطي تقول بأن التفاوت في الكم لا ينتج عنه تناقض، لأن التناقض يكون في الكيف. وهذا كان صحيحا قبل الكشوف العلمية الحديثة التي أثبتت تحول الكم إلى كيف). ومهما يكن فقد كان حرص ابن رشد كبيرا على بناء التفكير في السياسة على العلم، علم عصره بطبيعة الحال. لذلك نجده يستطرد ويخرج على النطاق الأفلاطوني ليشرح الأساس العلمي لما يختاره من أقاويل أفلاطون في السياسة. أما ما لا يقبل هذا التأسيس العلمي فقد أهمله.

٣- النموذج العلمي لـ "العلم المدني" بقسميه: الأخلاق والسياسة

علم الأخلاق يؤسس -علميا- علم السياسة، ولكنه لا يقدم له "النموذج العلمي"، لأنهما معا ليسا في واقع الأمر سوى علم واحد هو "العلم المدني"، وبالتالي فالنموذج العلمي يجب أن يكون خارجهما ويكون أكثر علمية، أي أكثر استجابة للمبادئ العامة التي تحكم التفكير العلمي كما حددها أرسطو في "الفلسفة الأولى"، مثل الجوهر والعرض، والقوة والفعل، والواحد والكثير، والعلية الخ. وهذا ما يتوافر في "علم النفس". وإذن فـ "النموذج العلمي" الذي يجب أن يُقرأ موضوع "علم السياسة"، أي "المدينة"، على ضوئه وبواسطته هو "النفس"، نفس الإنسان.

وهكذا فكما أن النفس هي جماع ثلاثة قوى هي: القوة الناطقة العاقلة ومركزها الرأس، والقوة الغضبية ومركزها الصدر (القلب)، والقوة الشهوانية ومركزها البطن، فالمدينة كذلك عبارة عن ثلاثة قوى (طبقات): الرؤساء وهم رأسها، والجنود وهم قوتها الغضبية والدفاعية، والمنتجون للمؤن والقائمون بالخدمة وهم الفلاحون والصناع الخ. وبما أن فضيلة القوة العاقلة في النفس هي المعرفة وبالتالي الحكمة، فكذلك يجب أن تكون فضيلة الطبقة المترئسة على المدينة هي العلم والحكمة، وإذن فالرؤساء يجب أن يكونوا حكماء: فلاسفة. وبالمثل فكما أن فضيلة القوة الغضبية في النفس هي الشجاعة، فيجب أن تكون فضيلة الحفظة، وهم الجند والموظفون والرؤساء، هي الشجاعة، ويجب أن يربوا

على هذا الأساس. وأيضا فبما أن القوة الشهوانية في النفس توجد لجميع الطبقات، فكذلك يجب أن تلتزم الطبقات المنتجة فضيلة هذه القوة وهي: العفة.

وبما أن الفضيلة التي تنتج من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة على مستوى النفس هي العدل، أي التوافق والتوازن بين هذه القوى وقيام كل منها بما هي مؤهلة له، فكذلك الشأن في المدينة: يكون نظام الحكم فيها عادلا إذا تحقق فيها التوافق والتوازن بين طبقاتها بحيث يقوم كل منها بما هو مؤهل له، لا يتقاعس دونه ولا يتعداه. وهذا إنما يحصل عندما تكون الحكمة (الفلسفة/العلم) هي الرئيس.

يقول ابن رشد: "وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها، على النحو الذي يكون به الإنسان حكيما بجزئه الناطق الذي يسود به على جميع قواه النفسانية، أعني المرتبطة بالعقل، وهما الجزء الغضبي والجزء الشهواني (من النفس) الذين منهما تأتي الفضائل الخلقية، وذلك بأن يتحرك (الإنسان) إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها، بالمقدار الذي يقدره العقل وفي الوقت الذي يعينه. فالإنسان يكون شجاعا بالجزء الغضبي (من النفس)، في المكان والزمان وبالمقدار الذي توجبه الحكمة. فهو إنما يكون شجاعا بالجزء الغضبي (من النفس) إذا استعمله فيما يوجبه العقل، وفي الوقت الذي يجب والمقدار الذي يجب. وكذلك الشأن في (فضيلة) العفة وفي سائر الفضائل. وبالجملة يكون (الإنسان) فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية، وتكون الرياسة فيه كرياسة هذه الفضائل بعضها على بعض".(فقرة ١٤)

٤- بنية الكتاب: المهمل والمستعمل

تلك هي المعطيات النظرية والمنهجية التي تؤسس عملية "تجريد الأقاويل العلمية" من محاورة "الجمهورية" لأفلاطون، وبناء عليه أهمل ابن رشد ما لا يقبل هذا النوع من التأسيس النظري العلمي. وقد حدد بنفسه، في "التقرير" الذي رفعه عن الكتاب إلى الشخصية التي طلبت منه اختصاره، والذي ختم به كلامه، حدد الأجزاء التي لا تقبل مثل هذا التأسيس العلمي والتي أهملها بالمرة.

أهمل "المدخل" الذي استهل به أفلاطون محاورته والذي يستعرض فيه على لسان المتحاورين المعاني التي يعطيها كل فريق من الناس لمعنى "العدل" بأسلوب جدلي، قد لا يخلو من السفسطة أحيانا، لينتهي النقاش إلى حقيقة أن "العدل" يجب البحث عنه، لا في أفق الأفراد كأفراد، بل في إطار الدولة أو المدينة. أهمل ابن رشد هذا المدخل الجدلي، الذي شغل الكتاب الأول والثلث الأول من "الجمهورية"، وعوضه بمقدمة حدد فيها، كما قلنا المعطيات النظرية والمنهجية التي سيعتمدها في "تجريد الأقاويل العلمية" من "المحاورة". أما هذه الأقاويل نفسها فقد عرضها في مقالات (أو أبواب) ثلاثة: عرض في الأولى البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيس المدينة الفاضلة، وخصص الثالثة لتحليل أنواع السياسات (أو أنظمة الحكم) والمقارنة بينها وبين رؤسائها. وهكذا عرض ابن رشد في ثلاث مقالات ما عرضه أفلاطون ابتداء من بداية الثلث الثاني من "الكتاب الأول" إلى نهاية الكتاب التاسع".

***

تتألف محاورة "الجمهورية"[٥] لأفلاطون من عشرة كتب أو أبواب أطلق عليها في الترجمة العربية القديمة والمفقودة، اسم "مقالات". الكتاب الأول هو عبارة عن مدخل يدور النقاش فيه حول تحديد ماهية العدالة، من زوايا مختلفة. لينتهي النقاش حوالي الثلث الأول من الكتاب الثاني إلى النتيجة التالية وهي "أن العدالة ، موضوع البحث، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له فإنها توجد أيضا في الدولة"؛ وإذن، ففي "الصورة الأكبر للعدالة" -أي الدولة- يمكن إدراكها"، ويتفق المتناقشون على البحث في طبيعة العدالة كما تتبدى أولا في الدولة قبل البحث فيها على مستوى الفرد. وينطلق النقاش من "دولة تنمو وتتكون" أمام المتناقشين وهم يشاهدون "العدل والظلم وهما ينموان فيها".

---

(٥) نقدم هذا العرض الموجز لمضمون "جمهورية" أفلاطون لمن لم تتح له بعد فرصة قراءتها. وننبه إلى أننا نعتمد على الترجمة الجيدة التي أنجزها صديقنا الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. دار الكاتب العربي . القاهرة. ١٩٦٩.

ينطلق البحث في تكوين الدولة من الضرورة الداعية إلى قيامها، وهي استحالة كفاية الفرد البشري جميع حاجاته بمفرده، ومن هنا ضرورة الاجتماع وبالتالي تقسيم العمل وبروز الحاجة إلى سلطة عليا، ومن ثم الانتقال من طلب الضروريات إلى طلب حياة اليسر والترف، الشيء الذي يجر الدخول في منازعات حربية مع الدول المجاورة، فتبرز الحاجة إلى جيش تحارب به الدولة من تدعوها الظروف إلى محاربته، إما طالبا للثروة وإما دفعا للطامعين. ومن هنا يبدأ تشييد المدينة بإعداد حفظتها أو حراسها والقائمين عليها من الجنود إلى الرؤساء. والمبدأ الأساسي في نظام هذه المدينة هو أن يقتصر كل فرد فيها على الحرفة أو "الصناعة" التي تؤهله لها مواهبه وطبقته، وأن لا يشتغل في أكثر من مجال واحد هو مجال تخصصه، وذلك هو العدل.

أما عملية إعداد الذين ستكون مهمتهم الوحيدة هي الحفاظ على الدولة والسهر على شئونها وحمايتها والدفاع عنها، وخوض الحرب من أجل مصالحها، فتتركز على التربية والتعليم: كيف يؤدب الحراس؟ كيف يجب أن يكون تعليمهم؟ ما يجوز أن يتعلموه وما لا يجوز؟ وما هي مراحل تعليمهم؟ ويستغرق النقاش حول هذه المسائل بقية الباب الثاني ومعظم الكتاب الثالث الذي ينتهي بطرح مسألة "الأخلاق" التي يجب أن يكون عليها الحفظة، والطريقة التي يجب أن يتولوا بها حماية المدينة/الدولة، والدفاع عن مصالحها، وهو الموضوع الذي سيستغرق النقاش فيه الكتاب الرابع بأكمله. ومدار البحث هو كيفية اكتساب الحفظة للفضائل الأربعة التي هي قوام الخلق الفاضل حسب التقسيم الأفلاطوني المعروف للنفس إلى ثلاث قوى: القوة العاقلة وفضيلتها الحكمة، والقوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة والقوة الشهوانية وفضيلتها العفة، والفضيلة الرابعة هي العدالة وهي سيادة التوافق والانسجام بين هذه القوى، بحيث تخضع الشهوة للقوة الغضبية التي تكبح جماحها وتخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة التي تحد من شططها. وبما أن هذه القوى نفسها موجودة في المدينة/الدولة، فالحال في الدولة ستكون كالحال في الفرد، وبالتالي ففضيلة الطبقة الحاكمة هي الحكمة، وفضيلة الجند هي الشجاعة، وفضيلة فئات الطبقة السفلى من فلاحين وحرفيين وغيرهم ستكون هي العفة، مع العلم أن هذه الفضيلة –العفة– يجب أن تكون فضيلة للجميع، مثلها مثل العدل الذي يجب أن يشمل المدينة كلها بوصفه: "إنزال الناس منازلهم" وقيام كل طبقة بما هي مؤهلة له.

في الكتاب الخامس ينتقل النقاش إلى عنصر آخر في المدينة هو عنصر النساء: هل يكلفن بنفس الأعمال التي يقوم بها الرجال فيكون من بينهن حارسات وفيلسوفات وحاكمات الخ؟ وكيف تكون العلاقة الزوجية في هذه المدينة؟ والأطفال والأسرة الخ؟

هنا يطرح ما يعرف بـ "شيوعية النساء والأولاد"، وبالتالي شيوعية الملكية، باعتبار أن السبب الرئيسي في النزاعات والخصومات هو "الملكية": اختصاص الفرد الواحد بزوجة له وحده وبأولاد وأملاك الخ.

وحوالي منتصف الباب الخامس ينتقل المتحاورون إلى البحث في رئيس المدينة. وبما أن النفس البشرية تكون فاضلة إذا كانت الكلمة العليا فيها للقوة العاقلة التي تكبح جماح القوة الغضبية وتسخرها في الحد من شطط القوة الشهوانية، وتقيم التوازن بينهما، فإن المدينة لا يمكن أن تكون فاضلة إلا إذا تولى "العقل" فيها مهمة الحكم والتسيير. والعقل على هذا المستوى هم الفلاسفة الذين يتم إعدادهم في المرحلة العليا من التعليم من بين الحفظة الذين لهم المؤهلات الخلقية والفكرية التي تمكنهم من أن يتعلموا الفلسفة ويصبحوا حكاما فلاسفة. ويستغرق النقاش في هذا الموضوع النصف الثاني من الكتاب الخامس والكتابين السادس والسابع، لينتهي إلى إبراز صعوبة قيام هذه المدينة الفاضلة، وأن الطريقة الوحيدة الممكنة لقيامها هي "أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافها وغير خليق برجل حر، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه، وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة، فيتفانون في خدمتها، ويقيمون صرحها عاليا في تنظيم مدينتهم". والخطوة الأولى لتحقيق ذلك هو "أن يدفعوا بكل من تجاوز سن العاشرة في المدينة إلى الحقول، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم ويربوهم وفقا لأخلاقهم (=الفلاسفة) ومبادئهم الخاصة" التي عرضت أثناء الحوار.

المدينة الفاضلة كما شيدت في المحاورة صعبة التحقيق. ولكن هناك على صعيد الواقع مدنا تحققت بالفعل. وبما أن المدينة الفاضلة واحدة هي التي تم وصفها والمشكوك في قيامها، فالمدن الأخرى كلها غير فاضلة. وسيتجه النقاش في الكتاب الثامن إلى استعراض خصائص كل منها، ولكن فقط في إطار التجربة اليونانية. والمدن (أو الدساتير أو أنواع أنظمة الحكم) التي عرفها اليونان أربعة: الأولى الحكومة "المشهورة في كريت وإسبرطة وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها" زمن أفلاطون والتي يسود فيها طابع الطموح وطلب الشرف والمجد ويسميها أفلاطون بالتيموقراطية أو التيماركية (وتسمى في الترجمة العربية باسم مدينة الكرامة)، الثانية الحكومة الأوليغارشية وهي حكومة القلة من الأغنياء الأثرياء(وتسمى في الترجمة العربية القديمة بحكومة القلة، أو مدينة اليسار)، والثالثة عكس تلك وهي الحكومة الديموقراطية، أي "حكم الشعب نفسه بنفسه" (ويطلق عليها في الترجمة العربية اسم: المدينة الجماعية)،

ومآلها الفوضى، والرابعة هي التي تقوم نتيجة فوضى الجماعية والنقيض البديل لها، وهي حكومة الطغيان (وفي الترجمات العربية مدينة الغلبة ويطلق ابن رشد عليها اسم: حكومة وحدانية التسلط). يتركز النقاش حول هذه المدن الأربع وحول الفرد/الرئيس الذي يمثل كلا منها ثم كيفية تحول الواحدة منها إلى الأخرى على الترتيب الذي ذكرنا، ليتركز النقاش في الكتاب التاسع على تحليل شخصية رؤساء هذه المدن، كلا على حدة وعلى نفس الترتيب، مع إضافة دولة الملكية الدستورية التي سبق الحديث عنها بوصفها أصلح الدول القائمة بالفعل وتوضع هنا كنقيض لدولة الطاغية.

ويعود النقاش إلى نقطة البداية، إلى معنى العدل والخير والشر والسعادة لينتهي إلى تقرير حقيقة أن المدينة الفاضلة كما رسمت صورها في المحاورة لا توجد إلا في أذهان المتحاورين هؤلاء، إذ ليس من المظنون "أن توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض"، وبالتالي فصورها أو نموذجها إذا كان له أن يوجد فإنما "يجده المرء في السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله". ثم ينتقل أفلاطون بالحوار إلى الشعر والفن، إلى التقليد والمحاكاة، وإلى النفس وقواها، ليخلص بالنقاش إلى النتيجة التالية وهي: "أننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس". ومع ذلك :"فلنعلن جهارا بأنه إذا استطاع شعر المحاكاة، الذي يستهدف اللذة، أن يثبت بحجة ما أنه يستطيع أن يحتل مكانه في دولتنا المثلى، فسوف نقابله بكل ترحاب، إذ ندرك ما له علينا من سحر".

وهذا التحليق في عالم السماء والشعر والذي يربط التفكير في المدينة الفاضلة بالحلم، ينتهي به أفلاطون، أو هو ينتهي بأفلاطون، إلى طرح مسألة خلود النفس، لتنتهي المحاورة بهذه الكلمات، على لسان سقراط الذي أدار الحوار وتكلم أفلاطون على لسانه. قال مخاطبا جلوكون محاوره الرئيسي على طول المحاورة: "وإذن فلو آمنت معي بأن النفس خالدة وقادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شر، لاستطعنا أن نلتزم دائما الطريق العلوي ولتوخينا العدل والحكمة في كل شيء، عندئذ نسلم أنفسنا ونسلم الآلهة، لا في إقامتنا هنا فحسب بل عندما نتلقى جائزة العدل، كالمنتصرين في المباريات، يتلقون الهدايا من أصدقائهم، وبهذا تتحقق لنا السعادة، لا على هذه الأرض وحدها بل أيضا في تلك الرحلة التي تدوم ألف سنة والتي قصصت عليك نبأها" (يتعلق الأمر بحكاية تتحدث عن الحياة الأخرى وما فيها من ثواب وعقاب، على الطريقة الأسطورية اليونانية).

تلك هي بنية محاورة "الجمهورية" أو "كتاب السياسة"، انتهى التخطيط فيها للمدينة الفاضلة إلى نتيجة مرعبة، وهي أن المدينة الفاضلة لا وجود لها على هذه الأرض، وأنها إن كان لها وجود فهي في السماء وفي الآخرة وليس في الدنيا؟

ترى كيف تعامل ابن رشد مع هذه النتيجة وهو الذي قلنا إنه إنما لخص كتاب "السياسة" هذا بطلب من أمير كان يعد العدة لتنفيذ مشروع سياسي يشيد من خلاله مدينته الفاضلة على هذه الأرض؟

٥- ابن رشد يرفض استقالة العقل السياسي

لنستمع إلى فيلسوف قرطبة وهو يتوجه بالخطاب في آخر الكتاب إلى هذا الأمير نفسه، قال: " فهذه، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها بأوجز وأخصره، مع اضطراب الوقت (...) وأما ما تشتمل عليه المقالة العاشرة فإنه ليس ضروريا في هذا العلم، وذلك أنه في بدايتها بين أن صناعة الشعر ليست غاية وليس العلم المتأتي منها علما حقيقيا. وهذا موضوع سبق أن انتهى [الكلام] منه وتبين في غير هذا الموضوع" (يشير هنا إلى "تلخيص كتاب الشعر" لأرسطو الذي كان قد أنجزه قبل هذا الكتاب بوقت طويل).

ويضيف ابن رشد قائلا: "ثم ذكر [أفلاطون] بعد ذلك قولا خطابيا أو جدليا بين فيه أن النفس لا تفنى، ثم بعد ذلك [حكى] حكاية وصف فيها ما تؤول إليه نفوس السعداء من ذوي العدل، من النعيم واللذة، وما إليه تؤول نفوس الأشقياء الضالين. وقد عرفنا أكثر من مرة أن هذه الحكايات ليست شيئا، لأن الفضائل الصادرة عنها ليست فضائل حقيقية، وإنما إذا قيل لها بأنها فضائل، فذلك باشتراك الاسم. وكذلك فإنها من المحاكاة البعيدة. وقد تقدم هذا في جنس المحاكاة. وهذا هو الذي أدى بنا إلى [اعتبار] مثل هذا ضلالا، وهو ليس شيئا ضروريا ليصير به الإنسان فاضلا إلا أنه [به قد] يكون أفضل وأسهل على الإنسان أن يصير فاضلا. غير أننا نرى هنا أناسا كثيرين ممن يتعلقون بنواميسهم وشرائعهم، مع كونها خالية [شرائعهم] من تلك الحكايات، دون أن يكونوا

أقل قيمة من مثلهم ممن لهم حكايات، وبالجملة فهذه الحكايات سبق أن اختلف في أمرها القدماء، واضطرب أمر أفلاطون فيها، وتبين من كلامه في بداية هذا الكتاب ما هي".

وواضح أن إهمال ابن رشد لهذه المقالة –العاشرة- ليس فقط بسبب ما تتضمنه من أقاويل لا تقبل الصياغة العلمية بل أيضا لأنها تكرس اليأس وتعلن عن "انتحار السياسة"، وهو شيء يتناقض مع الطموح الذي حرك الأمير، والرغبة في الإصلاح التي كانت تعتمل في نفس ابن رشد!

ويضيف ابن رشد: "وأما المقالة الأولى من هذا الكتاب، فكلها أقاويل جدلية، وليس فيها برهان إلا ما كان عرضا. وكذلك فاتحة [المقالة] الثانية. ولذلك لم نفسر شيئا مما فيها".

أهمل ابن رشد في محاورة الجمهورية "المدخل" الذي لا علم فيه ولا برهان، و"الخاتمة" التي انتحرت فيها السياسة. وعوضهما بأشياء من عنده.

أما "المدخل" فقد رأينا كيف عوضه ابن رشد بطرح المقتضيات النظرية والنموذج العلمي الذي يؤسس الصياغة العلمية لـ"السياسة". وأما "الخاتمة" التي قدم فيها عقل أفلاطون السياسي استقالته فقد تركها فيلسوف قرطبة جانبا. لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل، مؤكدا ما سبق أن أكده في وسط الكتاب من إمكانية قيام مدينة فاضلة، دولة الحكم العادل، منفصلا بذلك عن تشاؤم أفلاطون ويأسه انفصالا تاما، كما سيتضح في فقرة قادمة، بعد أن نلقي نظرة عامة على الكيفية التي تعامل بها فيلسوف قرطبة مع "محاورة الجمهورية" ككل.

٦- الضروري في "السياسة"، والمدينة الفاضلة ممكنة

لم يتقيد ابن رشد بطريقة الكتابة التي اعتمدها أفلاطون، طريقة الحوار والجدل، بل تجاوزها إلى خطاب تحليلي تركيبي، خطاب برهاني باصطلاح ابن رشد. و لم يتقيد فيلسوف قرطبة بالطريقة التي سلكها أفلاطون في تبويب كتابه

(إلى عشرة كتب)، بل خط لـ"مختصره" تبويبا منطقيا جديدا يستجيب للصياغة العلمية التي توخاها، فجعله في ثلاث مقالات، استهلها بمقدمة وأنهاها بخاتمة:

أهمل ابن رشد "المدخل" الذي استهل به أفلاطون محاورته والذي يستعرض فيه على لسان المتحاورين المعاني التي يعطيها كل فريق من الناس لمعنى "العدل" بأسلوب جدلي، قد لا يخلو من السفسطة أحيانا لينتهي النقاش إلى حقيقة أن "العدل" يجب البحث عنه، لا في إطار نظرة الأفراد كأفراد بل في إطار الدولة أو المدينة. أهمل ابن رشد هذا المدخل الجدلي، الذي شغل "الكتاب الأول" والثلث الأول من "الكتاب الثاني" من "الجمهورية"، وعوضه بمقدمة حدد فيها، كما قلنا المعطيات النظرية والمنهجية التي سيعتمدها في "تجريد الأقاويل العلمية" من محاورة أفلاطون.

بعد هذه المقدمة التي كتبها ابن رشد خارج نص أفلاطون متجاوزا أفقه الجدلي إلى الصياغة البرهانية الأرسطية، "اختصر" فيلسوفنا أقاويل أفلاطون وركزها حول محاور ثلاثة خص كل واحد منها بمقالة، فجاء الكتاب في ثلاث مقالات: عرض في الأولى –بعد المقدمة– البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيسها (الفيلسوف)، وخصص الثالثة لتحليل أنواع السياسات (أو أنظمة الحكم) والمقارنة بينها، وبين رؤسائها بعضهم مع بعض كما فعل أفلاطون. وهكذا عرض ابن رشد في ثلاث مقالات ما عرضه أفلاطون في محاورته ابتداء من بداية الثلث الثاني من "الكتاب الأول" إلى نهاية "الكتاب التاسع".

ما يلفت النظر هنا، ومن الواجب إبرازه، هو أن ابن رشد لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل لقد تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص. وإذا نحن جمعنا ما كتبه ابن رشد من عنده خارج الأفق الأفلاطوني فسنجده يناهز ثلث الكتاب!وهكذا فإضافة إلى المقدمة التي كتبها ابن رشد من عنده وفقرات أخرى كثيرة، في المقالة الأولى والثالثة، كتب من عنده أيضا أكثر من ثلثي المقالة الثانية التي خصصها، كما قلنا، لتكوين وتعليم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة. ذلك أن ابن رشد قد ترك جانب تعريف أفلاطون للفيلسوف الذي يقول فيه: "إنه الذي يطلب معرفة الوجود، الناظر في حقيقته، مجردا عن

الهيولى. وينبني هذا عنده على رأيه في الصور" (أي المثل: مُثُل أفلاطون)، يترك هذا التعريف ويتجه بالخطاب إلى قارئه قائلا: " وأنت ينبغي أن تعلم أن الفيلسوف هو الذي جعل نظره في العلوم النظرية على القصد الأول، على حسب شروط أربعة عُدِّدت في كتاب البرهان" لأرسطو (فقرة ١٦٩-١٧٠). ثم ينطلق في شرح هذه الشروط التي تقع خارج أفق أفلاطون. ولا يعود إليه في موضوع الخصال المطلوبة في رئيس المدينة الفاضلة -زيادة على العلوم النظرية، علوم الفلسفة- إلا لينفصل عنه في النتيجة التي يستخلصها أفلاطون، وهي الاعتراف بصعوبة الحصول على من تتوافر فيه تلك الشروط والخصال، وبالتالي الشك في إمكانية قيام المدينة الفاضلة على أرض الواقع. يرفض ابن رشد هذا الشك ويرى أن قيام هذه المدينة شيء ممكن، ليس إمكانا مطلقا فحسب بل أيضا إمكانا محددا معينا بزمان ومكان، هما زمان ابن رشد ومكانه. ويشرح فيلسوف قرطبة ذلك ويقول: "يمكن أن نربي أناسا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك (=إلى جانب ذلك) ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره (يقصد هنا الإسلام)، وتكون مع ذلك (=إلى جانب) شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه [الإسلام]، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكنا أن توجد هذه المدينة (فقرة ١٧٩).

٧- ابن رشد الفيلسوف... بين وحوش ضارية

وعندما يتساءل أفلاطون، في إطار تشكيكه في إمكانية قيام مدينة فاضلة على رأسها فيلسوف، عن السبب في كون الناس لا يستفيدون من الفلسفة ويجيب بمعطيات من بلده وزمانه، يطرح فيلسوف قرطبة السؤال نفسه ويستعيد جواب أفلاطون ولكن في إطار تجربته هو، في بلده وزمانه، واضعا مكان السفسطائيين اليونانيين الذين عانت منهم الفلسفة الأمرين، كما شرح ذلك أفلاطون، سفسطائيين آخرين عانت منهم الفلسفة في زمن ابن رشد، أولئك الذين نصبوا أنفسهم خصوما وأعداء للفلسفة والفلاسفة فحاربوها وضيقوا

الخناق عليها إلى درجة أن حضور الفلسفة في زمانه وفي شخصه هو (ابن رشد)، إنما هو بفضل العناية الإلهية. يقول: " ومن هذا النوع من النـــاس، تظـــهر فئـــة السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن (في الأندلس) ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجملــــة كـــل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن. أما آراؤهم وتسلطهم على المدن، فـــهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها. وستعلم إذا ما تفحصت الأمـــــر أن أمثال هؤلاء الرجال هم الأكثر عددا في هذه المدن (الأندلس، العالم الإســلامي). فإذا ما نجا أحد من الخلق في هذه المدن، فإنك لن تعدو الحـــق، إذا مـــا قلـــت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية"[٦] (فقرة ١٨١).

ولا يقتصر ابن رشد على التنديد بخصوم الفلسفة في زمانه بـــل يســـتنكر وبقوة سلوك المشتغلين بها في عصره الذي لا يتحلون بالفضائل العلمية والخلقيـــة والذي يسيئون إلى الفلسفة أكثر من خصومها. يقول: "وأما من يتعاطون الفلسفة ممن لم تكتمل فيهم هذه الصفات، فالأمر فيهم بيّنٌ أيضا. فهم مـــع كونهـــم لا يسدون نفعا للمدن، فإنهم مع ذلك أكثر الناس إضراراً بالفلسفة. وذلك لأنهـــم على الأغلب يميلون ميلا إلى الشهوات وإلى جميع الأفعال القبيحة كالجور والظلم، إذ ليس لهم في جوهرهم فضيلة تمنعهم من الإتيان بهذه الأفعال. ولا يصدقـــون أيضا في أقوالهم التي يرهبون بها أهل المدينة فيما يأتون به مـــن تلـــك الأمـــور، ويكونوا عارا على الفلسفة، وسببا في إيذاء كثير ممن هم أولى منهم بها، كما هـــو عليه الحال في زماننا هذا"[٧] (فقرة ١٨٢).

---

(٦) قارن هذه الشكوى من المضايقات التي تتعرض لها الفلسفة مع ما امتدح به عهد الخليفـــة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سنة ٥٧٥هـــ في خاتمة "فصل المقال" حيث قال: "وقد رفـــع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب وطرق به إلى كثير مـــن الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق". إن الشـــكوى أعلاه لا يمكن أن تكون من عهد أبي يعقوب يوسف بل هي من عهد ابنـــه يعقـــوب المنصـــور وبالخصوص عندما استبد بالأمر.

(٧) قارن ما قاله في "فصل المقال" حيث كتب يقول: "كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا: فإنا قد شاهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم قد تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشـــياء مخالفـــة للشرع من جميع الوجوه". فقرة ٦٧. ص ١١٩. مركز دراسات الوحدة العربيـــــة. بـــيروت. ١٩٩٧.

وهكذا يجد الفيلسوف الحق نفسه في مثل هذه الحال، بين خصوم الفلسفة والمتفلسفين المسيئين إليها، في وضعية حرجة عبر عنها فيلسوف قرطبة مستعيدا تجربة ابن باجة، فقال : "وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش عيشة المنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول" (فقرة ١٨٢).

٨- برنامج التعليم: يجب معرفة الغاية أولا

ومع ذلك ففيلسوف قرطبة لا يستسلم لا لإساءة خصوم الفلسفة ولا للأضرار التي يتسبب فيها المتسببون إليها، بل يعتبر ذلك مما يحدث بالعرض، وليس مما يحدث ضرورة، وبالتالي فتجاوز مثل تلك الوضعية أمر ممكن، بل واجب ما دام الهدف هو بيان الطريق إلى تشييد المدينة الفاضلة. وهكذا يعود فيطرح برنامج التعليم الذي يجب أن يعطى لمن يتم إعداده لرئاسة المدينة الفاضلة، و ينفصل مرة أخرى عن أفلاطون انفصالا تاما، لينطلق من التساؤل عن الغاية المتوخاة من تعليم هؤلاء الذين سيصبحون رؤساء للمدينة الفاضلة، ملحا على ضرورة معرفة الغاية من التعليم قبل البدء في شرح منهاجه ومضامينه. وهنا يتجاوز فيلسوف قرطبة أفلاطون إلى أرسطو، ليؤكد أولا أن الغاية من المدينة الفاضلة هو تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية. والبحث في الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الأول من العلم المدني الذي درسه أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس". وهنا يقدم ابن رشد نوعا من الاعتذار لكونه لم يعرض أولا ما يقرره في الموضوع هذا العلم المؤسس لعلم السياسة، واعدا بصورة ضمنية بأنه سيفعل ذلك بعد –وهو الوعد الذي سيقطعه على نفسه بعبارة صريحة في سياق لاحق.

ينطلق ابن رشد في شرح الكمالات الإنسانية كما حددها أرسطو في كتاب "الأخلاق"، وهي الفضائل النظرية (فضيلة العقل الفلسفي) والفضائل العلمية (العلم وتطبيقاته) والفضائل العملية (الأخلاق والسياسة) والفضائل الخلقية

(السلوك الأخلاقي). ثم يدخل في مناقشة طويلة حول أي من هذه الأنواع من الفضائل يخدم الأخرى؟ هل "العلم" في خدمة "العمل" —وتلك وجهة نظر كل من المتصوفة والفقهاء"- أو "العمل" في خدمة العلم" وهي وجهة نظر الفلاسفة. ثم لمن الأولوية؟ هل هي للعلم (الفلسفة) أم للأخلاق؟ ثم يقرر في النهاية أن الأولوية للعلم، فهو الذي ينير العمل. أما الأخلاق فيجب أن تكون مصاحبة لكل من العلم والعمل.

٩- المنطق أولا، والأولوية في هذا الزمان للعمل الصالح

بعد أن يقرر ابن رشد ذلك خارج الأفق الأفلاطوني يعود إلى أفلاطون وبرنامجه التعليمي، ولكن لينفصل عنه مرة أخرى ومنذ البداية، في موضوع العلم الذي يجب البدء بدراسته (من بين علوم الفلسفة): لقد اختار أفلاطون العلم الذي يخدم اتجاهه الفلسفي، الذي يقوم على الاعتقاد في "المثل" بوصفها كائنات عقلية مجردة وخالدة وفي كون دور التفلسف هو الإعداد لتأمل هذه المثل بوصفها هي حقائق الأشياء التي تسعى الفلسفة لبلوغها. ومن هنا ارتأى أفلاطون أن العلم الذي يجب البدء به في دراسة علوم الفلسفة هو ذلك الذي يجعل المتعلم يعتاد على التعامل مع المجردات وهو علم "التعاليم" أي الحساب والهندسة والفلك وعلم الموسيقى، ذلك لأن موضوعات هذه العلوم عامة ومجردة وخاصة علم العدد (الحساب)، لأن العدد يدخل في جميع الأشياء، لأن جميع الأشياء قابلة للعد، دون أن يكون هو شيئا ملموسا الخ.. يخالف فيلسوف قرطبة أفلاطون في هذا المجال ويرى أن الأنسب هو البدء بالمنطق، لكونه "العلم الذي يعصم العقل من الخطأ" كما قيل في تعريفه. والهدف من الفلسفة كما قرر من قبل هو العلم الذي يؤسس العمل، والفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة يحتاج إلى ما يعصم عقله من الخطأ وبالتالي إلى علم صحيح يؤسس العمل الفاضل،وليس إلى تأمل "الحقائق المجردة".

وبعد أن يلتمس لأفلاطون عذرا في اختياره الحساب لكون المنطق لم يكن قد تم تنظيمه كعلم في زمانه، وإنما فعل ذلك تلميذه أرسطو، وبعد مناقشة سريعة لآراء "القدماء" —الذي جاءوا بعد أفلاطون وأرسطو- يترك منهج أفلاطون، أعني الجدل الصاعد والنازل، الذي يجعل قمة المعرفة هي تأمل "المثل" أي حقائق

الأشياء" بنوع من التصوف العقلي، يترك ذلك جانبا ليؤكد على ضرورة تعليم العلوم الفلسفية كما نمت وكملت مع أرسطو: المنطق أولا ثم الرياضيات ثم الطبيعيات ثم ما بعد الطبيعة.

وكما بدأ فيلسوف قرطبة هذه المقالة بالانفصال عن أفلاطون في قضايا منهجية وفلسفية ينتهي إلى إضفاء النسبية على آرائه وإلى مخالفته على مستوى أفق التفكير فيقرر أن المدينة الفاضلة يمكن أن تنشأ على غير الوجه الذي ذكره أفلاطون. وهنا يؤكد كما فعل في وسط المقالة على إمكانية الخروج بالمدينة الفاضلة إلى أرض الواقع، متجها بتفكير القارئ إلى معطيات عصره وخصوصية مجتمعه. يقول: "وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، ولكن قد تنشأ على غير هذا الوجه. غير أن ذلك يكون في زمن طويل. وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن [ويؤثرون فيها] قليلا قليلا، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير. وتحول هذه المدن [نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين، أعني بالفعال والآراء، ويزيد هذا(=المدة التي يستغرقها التحول) قليلا أو كثيراً، تبعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت، [وتبعا] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها. وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك في مدننا. وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة [واطلع] على طرق تحول المدن أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء [وحدها]. والمدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط (=دون آرائها) هي تلك التي يطلقون عليها [المدن] الإمامية، وقد قيل إن هذه المدينة، أعني الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامى (فقرة ٢٤٧-٢٤٨).

١٠- النساء كالرجال: فيلسوفات ورئيسات

وعندما طرح أفلاطون مسألة ما إذا كان من الواجب أن تشارك النساء الرجال مهام حفظ المدينة، فيكون منهن جنديات ومسيرات ورئيسات أم أنه من

الأفضل جعل مهمتهن مقصورة على الإنجاب وتدبير البيت الخ، تدخل ابن رشد ليبدي رأيه من خلال أربعة ملاحظات:

- فمن الناحية المبدئية: "قلت، إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كدّاً في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء. فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة".

- ومن الناحية العملية: "إنا نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة".

- ومن الناحية الشرعية والمقصود الفقه الإسلامي أساسا، فإنه "لما ظُنَّ أن يكون هذا الصنف نادرا في النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع".

- أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بوضعية المرأة في المجتمع العربي، وفي الأندلس بصفة خاصة. يقول: "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (=مدن زماننا) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن [الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب.

ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أن الأحياء منهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه". (فقرة ١٤٠-١٤٤) فعلا، موقف ابن رشد هنا بين بنفسه، لا يحتاج إلى تعليق.

١١- تبيئة "السياسة" عند اليونان مع "السياسة" عند العرب.

ويبرز اهتمام ابن رشد بالواقع العربي والأندلسي منه خاصة، وبصورة لافتة للنظر، عندما ينتقل مع أفلاطون إلى تحليل أنواع "السياسات" -وهي ما نعبر عنه نحن اليوم بأنظمة الحكم- والمقارنة بينها وبيان كيف تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، وتحليل شخصية الرئيس في كل منها، ثم مقارنة سلوك و"طباع" هؤلاء الرؤساء وكيف يتحول الواحد منهم من صنف إلى آخر. هنا يطنب ابن رشد مع أفلاطون، بل أكثر منه، منبها إلى نماذج من الحضارة العربية ومن الأندلس بلده بصفة خاصة، عاملا هكذا على تبيئة "السياسة" عند العرب مع "السياسة" عند اليونان...

وهكذا فمنذ بداية المقالة الثالثة التي خصصها لهذا الموضوع، وعند الكلام عن شروط رئيس المدينة الفاضلة، يستحضر فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها التجربة الحضارية الإسلامية فيقرر، خارج أفق أفلاطون، أنه: "قد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفا بالشرائع التي سنها [المشرع] الأول" (النبي)، ويكون له قدرة على استنباط "ما لم يصرح به [المشرع] الأول، فتوى فتوى وحكما حكما، وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، فهذا يسمى ملك السنة. وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان [الصفتان الأخيرتان] في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها [والآخر فقيها دون أن يكون مجاهدا]، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام" (فقرة ٢٥٦-٢٥٧).

وبصدد تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة (=طلب الشرف والمجد) يستحضر التحول الذي حصل في الإسلام مع دولة معاوية فيخاطب قارئه قائلا: "وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر" الأندلس (فقرة ٣٠١).

وفي نهاية حديثه عن المدينة الكرامية يعقب قائلا: "فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة، يندر أن يوجد في أمة بسيطة. ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن. ولتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيرا" (فقرة ٢٦٦).

وعندما يتحدث عن المدينة الجماعية (الديموقراطية) التي يستقل أهلها بأنفسهم ويديرون شؤونهم حسب ما يقرره كبراؤهم ورؤساء بيوتهم يستحضر نماذج من الواقع العربي الإسلامي فيقول: "بيِّنٌ أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول. والمدينة إنما هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية (=تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد، أن يستمتع بجميع الطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية ، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد، ببادئ الرأي، أنه أحق بأن يكون حرا". (فقرة ٢٧٤).

ويستحضر ابن رشد تجربة الحكم الجماعي في قرطبة، وقد كان جده قاضي قضاتها من أبرز الشخصيات فيه، فيقول: "يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط. مثال ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط. أما كيف يكون ارتقاؤه [المتسلط] بهذه الأعمال وما تؤول إليه سياسته أخيرا، و [ما] مقدار ما يلحق المدينة منه من

الضرر والشر، وكذا سوء الطالع الذي يلحقه بنفسه، فهذا يتبين بالفحص عنه" (فقرة ٣٣٣).

١٢- التنديد بتسلط السادة... "في زماننا هذا وفي مدننا هذه"

ويضيف: "والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير[1]، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى (=كسب الضروري من العيش). وبين أن هذه المدينة كل أموالها أموال بيوتات. ولذلك يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما غلى من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا[8]. وفي هذه الحال يسلب سادتُهم عامَّتَهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه"(فقرة ٢٧٦).

وعند تحليل تصرفات رؤساء المدن الجماعية الذين هم رؤساء البيوتات فيها يلاحظ: "وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة. وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط (الحكم الدستوري) والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوت السادة، ولذلك فالجزء الإمامي منها (= الخليفة وأهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق. فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور"(فقرة ٢٧٨).

وعند حديثه عن مدينة الغلبة يقول: " وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم

---

(٨) كان الأمراء الموحدون يتسمون باسم "السيد" و"السادة"، بدل "الأمير" و"الأمراء".

وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكـــون في تحول أجزاء (طبقات) الإمامية (الأرستقراطية) الموجودة في هـــذه المـــدن إلى (طبقة) غالبة تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجـــزاء الإماميـــة الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه (فقرة ٢٨٣).

١٣- الطاغية "وحداني التسلط " : " أشد الناس عبودية"

والحق أنه إذا كان هناك نص ما خالد، يقرأ فيه الناس، من مختلف العصـور والأجيال، صورة الحاكم المستبد في زمانهم ومكانهم، فهو مـــا ورد في الكتـــاب التاسع من جمهورية أفلاطون. ومع أن مهمة ابن رشد هنا هي "الاختصار" فإنـــه أرخى العنان لقلمه ليطنب في نقل جميع ما خطه قلم أفلاطون في هذا الموضـــوع الذي تكلم فيه عن تجربة ومعاناة، إذ كان قد خبر بنفسه الاستبداد عن قـــرب. ينقل ابن رشد ما كتبه أفلاطون في صيغة حوار نقلا مستفيضا بخطاب تحليلـــــي يشعر القارئ معه أن الكاتب لا ينقل وإنما يتكلم من عنده، بعقله ووجدانــه. ولا يستطيع القارئ المتفحص للطريقة التي نقل بها ابن رشد كامل مضمون الكتـــاب التاسع من "الجمهورية" إلا أن يجزم بأن فيلسوف قرطبة كان يخاطب أهل زمانــه ومكانه على طريقة "إياك أعني واسمعي يا جارة". وإذا كان هذا هـــو الموقـــف الذي يجد فيه نفسه كل من يقرأ هذا "الكتاب التاسع" في أي عصر كان، فـــإن فيلسوف قرطبة يأبى إلا أن يتجاوز التلميح إلى الخطـــاب المباشـــر والصريـــح، مستعملا مصطلحا أصيلا هو "وحدانية التسلط".

يقول عن "الطاغية" بالاصطلاح اليوناني و "وحداني التسلط" باصطلاحـــه هو: "ولهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار و[يقربهم من] ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة -لما كان هو من أصحـــاب الحكم والسلطان- ليستتب [أمرهم] بسياسته وسياسة خدامه. ولذلك تســـعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجه من مدينتهم، فيضطر هـــو إلى اســـتعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كما يقول المثل: كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها

الرئاسة إليه، فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب، ولكن أيضا بالحس والمشاهدة" (فقرة ٣٣٧).

وأيضا: "ولمكان هذا (=بسبب هذا) فوحداني التسلط أشد الناس عبودية، وليس له حيلة في إشباع شهواته، بل هو أبدا في حزن وأسى دائمين. ومَنْ هذه صفته فهو ضعيف النفس، وهو حسود وظالم لا يحب أحدا من الناس. وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها. وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوما عسيرا، لأن من يركب البخت والاتفاق (والمصادفة)، كثيرا ما يستخف به. وهذا كله بين وجلي من هؤلاء، كما قلنا مرارا، لا بالقول [وحسب] ولكن بالمشاهدة [أيضا] (فقرة ٣٥٤).

مشاهدة من؟

هل يتعلق الأمر بالمنصور الموحدي عند جنوحه إلى الاستبداد، وهو الذي انتزع الخلافة عند استشهاد أبيه في إحدى المعارك لتحرير مدينة شنترين من يد ملك قشتالة؟ لقد كان معه في المعركة، وعندما استشهد أبوه أخفى خبر وفاته حتى فرض نفسه كأمر واقع ، "وكان له من إخوته وعمومته منافسون لا يرونه أهلا للإمارة لما كانوا يعرفون من سوء صباه"[٩]. وإذن فالإشارة بقوله: "وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها"، قابلة للتأويل: قابلة لتفسر على أنها إشارة مباشرة إلى يعقوب المنصور! فهل نحتاج إلى البحث عن سبب لنكبة ابن رشد خارج هذا الكتاب؟

١٤- المدينة الفاضلة ممكنة: والإصلاح ضروري

ويواصل ابن رشد توجيه الخطاب المباشر إلى أهل زمانه، وبالدرجة الأولى إلى الشخصية التي طلبت منه "الضروري في السياسة"، فينفصل عن يأس أفلاطون من إقامة المدينة الفاضلة على أرض الواقع ليعلن إمكانية ذلك، ليس استنادا إلى

---

(٩) عبد الواحد المراكشي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. دار الكتاب . الدار البيضاء. ١٩٧٨. ص٣٨٦.

مجرد الرغبة والتخمين بل اعتمادا على ما يعطيه "العلم". كان أفلاطون قد حلل الكيفية التي تتحول بها المدن الخمس (مدينة الملكية الدستورية، مدينة الكرامة، مدينة الأقلية من الأغنياء، المدينة الجماعية، مدينة وحدانية التسلط)، ذاهبا إلى أن هذا التحول وعلى هذا الترتيب يتم حتما وبشكل دوري، فلا مناص منه.

ولا شك أن ابن رشد الذي كان يفكر في الإصلاح السياسي قد صدمه هذا الذي ذهب إليه أفلاطون، فأورد اعتراضا علميا مفاده أن التحول من حالة إلى أخرى تحولا ضروريا إنما يكون في الظواهر الطبيعية حيث السيادة للسببية والحتمية. أما في ميدان الظواهر الإنسانية، "وهي إرادية كليا"، فالأمر يختلف. ولذلك فـ "الذي قاله أفلاطون لا شك أنه ليس ضروريا، إنما هو الأكثر. وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناشئ عليها خلقا ما، وإن كان منافيا لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكنا أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية، ونادرا ما يمتنع ذلك. وقد تبين هذا في الجزء الأول من هذا العلم، إذ قيل هناك إن طرق بلوغ الفضائل العملية هو التعود، كما أن طريق بلوغ العلوم النظرية هو التعليم. ولما كان ذلك كذلك، فإن تحول الإنسان من خلق إلى خلق إنما يكون تابعا لتحول السنن ومرتبا على ترتيبها. ولما كانت النواميس، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحول من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضا من قبل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها، وإنما تتحول شيئا فشيئا، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب، حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح".

ويضيف فيلسوف قرطبة قائلا: "ويتبين لك ذلك مما عندنا من الملكات والأخلاق الطارئة بعد العام الأربعين (٥٤٠ هـ: تاريخ استيلاء الموحدين على قرطبة) لدى أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيهم قلة" (فقرة ٣٥٨)! وهذه القلة هي التي يقع على عاتقها التغيير والإصلاح.

الــنــص

كتاب "الضروري في السياسة"

وهو مختصر ابن رشد لكتاب السياسة المنسوب لأفلاطون

ويشتمل على الأقاويل العلمية في القسم الثاني من العلم المدني

بسم الله الرحمان الرحيم

[مقدمة الكتاب](*)

[موضوع الكتاب ومنهجه]

[١] قصدنا في هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية التي في/ع ٢١/(**) كتاب السياسة المنسوب لأفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقوال الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك. إلا أنه من أجل بيان الترتيب في تعليم هذا العلم، فقد ينبغي أن نقدم بقول مناسب حول موضوع هذا العلم والترتيب الذي يتبع فيه، لأن أفلاطون كان قد وضع هذا الكتاب بعد كتب أخرى له في هذا العلم[1]، ونذكر أيضا مع هذا بعضا من فوائده وأغراضه وأقسامه، فنقول[2]:

(*) جميع العناوين وأرقام الفقرات والفواصل والنقط الخ والشروح من وضعنا (م.ع.ج).

(**) يشير حرف العين والرقم المصاحب له إلى رقم الصفحة من النص العبري الذي نشره روزنتال.

(١) تناول أفلاطون موضوعات الأخلاق في عدد من محاوراته مثل "غورغياس" و"فيدون" وخصص "الجمهورية" و"النواميس" للسياسة التي لم تكن تنفصل عن الأخلاق، كما سنلاحظ ذلك في النص.

(٢) نشير هنا إلى التشابه الكبير بين هذه المقدمة والمقدمة التي صدر بها كتابه "الضروري في أصول الفقه" المسمى أيضا بـ"مختصر المستصفى"، إذ ورد فيها ما يلي: "...فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي على جهة التذكرة من كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفى، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة، ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه أكثر ذلك صناعي. وقبل ذلك فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب هاهنا ومنفعته، فنقول...". أما التنصيص على أنه سيقتصر على "الضروري" في هذا العلم، فذلك ما يتكرر في خاتمة الكتاب وأيضا داخل المتن (فقرة ٢٥١).

[المقالة الأولى] (*)

[تشييد المدينة الفاضلة]

[١- العلم المدني: نسبته إلى العلوم الأخرى]

[٢] أما أن هذا العلم المشهور بالعلم العملي، يباين بجوهره العلوم النظرية، فهذا مما لا شك فيه ولا جدال، إذ كان موضوعه يختلف عن موضوع موضوع من موضوعات العلوم النظرية، و مبادؤه تختلف عن مبادئها. وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا، ومبادؤها الإرادة والاختيار؛ كما أن موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية، ومبادؤها الطبع والطبيعة؛ وموضوع العلم الإلهي الأمور الإلهية، ومبدأه الله سبحانه وتعالى.

[٣] ثم إن هذا العلم يختلف أيضا عن العلوم النظرية من جهة أن غاية هذه هي العلم لذات العلم، وإن وجد فيها ما له صلة بالعمل فبالعرض، كما هو الشأن في كثير من الأمور التي ينظر فيها أهل التعاليم. ولما كان هذا العلم الغاية منه العمل فقط، فإن أجزاءه المستفادة مما هو عملي تختلف بالقرب منه

(*) لم يرد في الأصل سوى عنوانين هما "المقالة الثانية" و"المقالة الثالثة". وإذا كان ابن رشد هو الذي وضع هذين العنوانين فمعنى ذلك أن عبارة "المقالة الأولى" كانت تتصدر الكتاب وسقطت عند النسخ.

والبعد. ولهذا، فما كان من الأمور العامة[أ] المستنبطة في هذا العلم أكثر كلية كان أكثر بعدا[ب] عن العمل، وما كان منها أقل كلية ازداد منه قربا، لكونها مستفادة[ج] مما هو عملي. وذلك كالأمر في صناعة الطب: ولذلك سمي القسم الأول منها بالقسم النظري، والقسم الثاني بالعملي.

[٢- أقسام العلم المدني]

[٤] ولهذا السبب انقسمت هذه الصناعة (=العلم المدني) إلى قسمين: قسم أول تذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة، في مقالة جامعة تعرف منها نسبة بعضها إلى بعض، وأي الملكات تؤثر في غيرها. والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفية التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس، وكيف تعمل ملكة في أخرى حتى يكون الفعل الحاصل من الملكة المقصودة على أكمل وجه، وأي ملكة تكون كالعائق لغيرها. وبالجملة فإنه يتبين في هذا القسم الأشياء التي إذا تأتت في الأمور الكلية أمكن لها أن تفعل [في الباقي]./ع ٢٢/

[٥] ونسبة ما يفحص عنه في القسم الأول من هذا العلم إلى ما يفحص عنه في القسم الثاني، هي كنسبة كتاب الصحة والمرض إلى كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض في صناعة الطب. والقسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف بـ "نيكوماخيا"[1] لأرسطو، والثاني يفحص عنه في كتابه المعروف بـ"السياسة"، وأيضا في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه هاهنا نظرا لأننا لم نحصل على كتاب أرسطو. وقبل أن نشرع في شرح شئ شئ مما في هذه

---

(١) هو الكتاب المعروف بـ "كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس"، أو "كتاب الأخلاق النيقوماخية"، وقد عمل ابن رشد تلخيصا لهذا الكتاب، ولكن لم يعثر لحد الآن على أصله العربي ما عدا شذرات منه توجد على هامش النسخة الخطية لكتاب أرسطو في الأخلاق الموجودة بخزانة القرويين بفاس. وقد نشرها بعض المستشرقين وأعاد نشرها عبد الرحمان بدوي في النسخة التي حققها من كتاب الأخلاق لأرسطو، ترجمة إسحق بن حنين. وكالة المطبوعات. الكويت. ١٩٧٩.

(أ) ترجمها R (Rosenthal) القواعد، و L (Lerner) القواعد العامة.

(ب) ترجمها L أكثر بعدا من الفعل.

(ج) "مما هو عليه" محذوفة عند R و L.

الأقاويل، ينبغي أن نذكر أمورا مما تبين في القسم الأول، لتكون أصلا نمهد به لما نريد أن نقوله هنا ابتداء، فنقول[1]:

[٦] قد تبين في القسم الأول من هذا العلم أن الكمالات الإنسانية[2] هي في الجملة أربعة أنواع: فضائل نظرية (عقلية)، وفضائل علمية (فكرية)، وفضائل خلقية، وصنائع عملية، وأن هذه الكمالات كلها إنما هي من أجل النظرية وهي مقدمة لها، على نحو ما تتقدم المقدمات النتائج[أ].

[٧] وتبين هناك أيضا أنه من المتعذر أن يوجد إنسان واحد فاضل[ب] تجتمع فيه هذه الفضائل دفعة واحدة، وإن أمكن ذلك فالعثور عليه عسير جدا. لكن يحصل، في الأغلب، أن توجد هذه الفضائل متفرقة في أفراد كثيرين.(مل١)[3]

[٣- الإنسان مدني بالطبع]

[٨] وأيضا تبين هناك أنه لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل، من هذه الفضائل، على الفضيلة الخاصة التي ينفرد بها من غير أن يعاونه في ذلك أناس آخرون. أعني أن الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان: إنه مدني بالطبع.(مل ٢)

---

(١) واضح أن ابن رشد يريد أن يؤسس هنا آراء أفلاطون السياسية على "العلم"، علم النفس الأرسطي الذي يعتبر فرعا من العلم الطبيعي. وقد سهل المهمة عليه كون أفلاطون نفسه يجري مقارنات بين أنواع الحكم وقوى النفس. وهذه هي الرابطة "العلمية" التي كانت تربط قديما السياسة بالأخلاق كما سيتضح خلال الكتاب. وهو القسم الذي يقول عنه إن أرسطو فحص عنه في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس.

(٢) الكمال في الاصطلاح الأرسطي وهو المقصود هنا، كمالان: كمال أول وكمال ثان. الأول ما يكمل به النوع في ذاته كالعقل بالنسبة للإنسان. والكمال الثاني ما يكمل به النوع في صفاته وأعراضه كالعلم وسائر الخصال الخاصة بالإنسان.

(٣) نحيل بهذا إلى نصوص أفلاطون باللحق المدرج في آخر هذا الكتاب، والرقم يشير إلى رقم الفقرة.

(أ) "المقدمات التي تكون قبل النتائج من أجل النتائج".
(ب) حذف L "فاضل".

[٩] وليس يحتاج إلى هذا (التعاون) في الكمالات الإنسانية وحدها بل أيضا في جميع الأشياء الضرورية لحياة الإنسان، وهي الأمور التي يشترك فيها معه الحيوان نحوا من الاشتراك، كالحصول على الغذاء واتخاذ المسكن وارتداء اللباس، وبالجملة جميع ما يحتاج إليه الإنسان من قبل القوة الشهوانية.[1]

[١٠] و هذه الحاجات أنواع:

– فمنها الضروري[2]، و هو ما يتوقف عليه قوام وجوده، إذ لا يقدر إنسان واحد، مثلا، على أن يقوم بمفرده بما يلزمه من غذاء وسكن وملبس.

– و منها الحاجي وهو ما كان من أجل رخاء العيش، مثل أن زيدا من الناس يمكنه أن لا يفلح الأرض ولا يزرع الزرع، لكنه إذا فلح وزرع عاش عيشة أكثر يسرا ورخاء.

– و منها ما هو تحسيني، أي على جهة الأفضل، كالإنسان الذي يرتاض منذ صغره على صناعة من الصنائع، ويتمرن عليها زمنا طويلا، فيأتي عمله في هذه الصناعة أجود وأفضل.

[١١] وهذا أحد الأسباب التي جعلت أفلاطون يرى أنه لا ينبغي لأهل المدينة أن يتعلم الواحد منهم أكثر من صناعة واحدة، كما سيأتي ذكره. وبحق، فإن تعلم الواحد من الناس أكثر من صناعة غير ممكن أصلا، وإذا تأتى فلن يكون على الوجه الأفضل. (مل ٣، ٤)

[١٢] وبما أنه ليس من الممكن أن توجد الكمالات الإنسانية إلا متفرقة في جماعة، كان /ع ٢٣/ كل واحد من أشخاص النوع، يختلف بالفطرة والطبع باختلاف هذه الكمالات: فلو كان كل واحد منهم مستعدا لقبول جميع

---

(١) يميزون في النفس بين ثلاث قوى أو نفوس: الناطقة (العاقلة) وبها يكون الفكر والتمييز، والغضبية (السبعية) وبها يكون الغضب والشجاعة وما في معناهما، والشهوانية (البهيمية) وبها يكون طلب الغذاء واللذات والشهوات من مأكل ومشرب وملبس ومسكن الخ.

(٢) نستعمل هنا المصطلحات الأصولية مثل الضروري والحاجي والتحسيني التي استعملت بكثرة لدى علماء الأندلس، وهذا التصنيف هو نفسه الذي نجده عند الشاطبي وابن خلدون وغيرهما.

الكمالات[أ] الإنسانية، لكانت الطبيعة قد ارتكبت محالاً[ب]. إذ من المستحيل أن يكون الشيء ممكن الوجود ويمتنع خروجه إلى الفعل. وهذا المعنى[ج] تبين في العلم الطبيعي. والمشاهدة تدل[د] على [امتناع] وجود أشخاص من الناس بهذه الصفة. وأكثر ما يتبين ذلك في الكمالات الشريفة: فليس كل إنسان معدا لأن يكون محاربا أو خطيبا أو شاعراً، وبالأحرى أن يكون فيلسوفاً. (مل ٥)

[١٣] وإذا كان ذلك كذلك، فقد ينبغي أن تكون هاهنا جماعة من الناس تتكامل فيهم جميع أنواع الكمالات الإنسانية، فيتعاونون على بلوغ أقصى الكمالات، وذلك بأن يتبع أقلهم كمالا أكثرهم كمالا، قصد التهيؤ لكماله الخاص به، وأن يفيد أكملهم أنقصهم في ذلك، بأن يمكنه من مبادئ كماله: مثال ذلك الفروسية وصناعة اللُّجُم (ج. لجام). فصناعة اللجم خادمة للفروسية من جهة أنها تمهيد لها، والفروسية تمكن صناعة اللجم من الصفة التي بها يكون اللجام على أحسن وجه، وهما معا يعملان لغرض واحد. وقد تقدم القول في القسم الأول [من هذا العلم] على كَمْ هي الجهات التي تكون بها رياسة صناعة على صناعة أخرى. أما إذا لم تقم مثل هذه الجماعة، فسيكون مرد ذلك إما إلى أنهم لم يبلغوا هذه الفضائل الإنسانية، وإما إلى أن بلوغهم لها كان ناقصا.

[٤- الفضائل: الحال في المدينة كالحال في النفس]

[١٤] وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها، على النحو الذي يكون به الإنسان حكيما بجزئه الناطق الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى، أعني المرتبطة

(أ) معدا لإمكان قبول الكمالات ترجمها R معدا [بالطبع] لكل الكمالات، و L "معدا بالقوة...".
(ب) ترجم R محالا بـ"حمقا".
(ج) ترجمه R وهذا المبدأ.
(د) R التجربة و L الأحاسيس.

بالعقل، وهي الجزء الغضبي والجزء الشهواني (من النفس) الذين منها تأتي الفضائل الخلقية، وذلك بأن يتحرك (الإنسان) إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها، بالمقدار الذي يقدره العقل وفي الوقت الذي يعينه. فالإنسان يكون شجاعا بالجزء الغضبي (من النفس)، في المكان والزمان وبالمقدار الذي توجبه الحكمة. فهو إنما يكون شجاعا بالجزء الغضبي (من النفس) إذا استعمله فيما يوجبه العقل، وفي الوقت الذي يجب والمقدار الذي يجب. وكذلك الشأن في (فضيلة) العفة وفي سائر الفضائل. وبالجملة يكون (الإنسان) فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية، وتكون الرياسة فيه كرياسة هذه الفضائل بعضها على بعض. (مل ٦، ٧، ٨)

[١٥] وهذا هو العدل الذي فحص عنه أفلاطون في [الكتاب] الأول من مصنفه هذا، وشرحه في الكتاب الرابع، والذي ليس هو شيئا أكثر من أن يعمل كل واحد في المدينة العمل الذي هو مهيأ له بطبعه، وأن يقوم به بأكمل وجه يستطيع./ع٢٤/ وهذا إنما يتصور إذا كانت أجزاء المدينة مرتبة حسب ما تقرر في العلم النظري ويسنه أهل هذا العلم (=العملي). فبين إذن أن الرئاسة هي لهذا الجزء من المدينة، أعني أهل العلوم النظرية ومن هو على رأسهم. وكذلك الشأن في النفس: فالعدل هو أن يفعل كل جزء من أجزائها ما عليه أن يفعل، بالقدر الذي يجب وفي الوقت الذي يجب. وهذا إنما يحصل بالضرورة في أجزاء النفس إذا قادها سلطان العقل. فالحال في المدينة كالحال في النفس. (مل ٩)

[١٦] وينبغي أن تعلم أن هذه الفضائل منها ما ينسب إلى المدينة على أنه متحقق في جزء منها، مثل الحكمة والشجاعة، ومنها ما ينسب إليها على أنه يسري في جميع أجزائها، مثل العدل والعفة؛ وهذا بين بنفسه. وأما هل توجد فضيلة السعادة لجميع أجزاء هذه المدينة أو في جزء منها فقط، فهذا نفحصه فيما بعد، إذ هو محل نظر.

[٥- مسائل ثلاثة لابد من القول فيها]

[١٧] ولما كان هذا كله كما وصفنا، وكان قد تبين في القسم الأول من هذا العلم ما هي هذه الفضائل بإطلاق، فقد بقي علينا هنا لتكملة معرفتنا بها، ثلاثة أمور:

[١] أولها الوقوف على الشروط التي إذا وجدت في واحدة واحدة من هذه الفضائل مكنتها من أن تفعل؛ مثال ذلك أن يقال: ما هي الشجاعة بإطلاق؟ فيقال: إنها صفة تحصل في النفس تقع بين التهور والجبن[أ]، وهي ملكة بها يصير الإنسان شجاعا حيث يجب، وبالمقدار الذي يجب، والوقت الذي يجب. إلاّ أن هذا الحد (=هذا التعريف للشجاعة بإطلاق) يحتاج إلى أن يقترن، حين العمل، بشرائط جزئية خاصة لا بد منها، وإلا تعذر العمل، لأن القصد الأول في هذا العلم إنما هو، كما يقول أرسطو، أن يعمل لا أن يعلم.

[٢] والثاني [معرفة] كيف ترسخ هذه الفضائل في نفوس الأحداث، ليرَبُّوا عليها بالتدريج، إلى أن يبلغوا كمالهم. ثم إذا بلغوا كمالهم يُعَرَّفون كيف يحافظون عليه. وأيضا كيف تُزال الرذائل من النفوس الشريرة. وبالجملة فالأمر هنا كالأمر في صناعة الطب: فكما أن الجزء الأخير منها يشتمل على ما به يُعرف كيف تنشأ الأجسام على الصحة، وكيفية حفظها، وكيف تزال منها العلل إذا مرضت، فكذلك الشأن هاهنا. (مل ١١)

[٣] والأمر الثالث القول في ملكة ملكة، ومعرفة أي من الفضائل التي إذا اجتمعت مع غيرها كان فعلها أكمل، وأي منها يعوق غيره. وكما يُعَرِّفُ الطبيب الأمور التي إذا اجتمعت في الجسم حصل منها البرء وحفظ الصحة، فكذلك الأمر هاهنا. وهذا كله إنما يوقف عليه [في هذا العلم]، لمعرفة غاية هذه الكمالات والقصد منها من جهة أنها جزء من المدينة، كما أن حفظ صحة

---

(١) ترجم R و L الجبن بـ الخجل.

الأعضاء وإعادة البرء إليها، إنما يوقف عليه في الأغلب بمعرفة نسبتها لسائر الأعضاء ومرتبتها منها. /ع ٢٥/

[١٨] و إذ قد بينا ذلك كله، بقي أن نقول الآن في كيف تقوم فضيلة فضيلة في نفوس أهل المدينة، وكيف يحصل ذلك. لكن ينبغي أن تعرف قبل هذا أن ما يكفي في وصفها [الفضائل] بالقول لا يكفي لإخراجها إلى الفعل في المدن وعند الأمم، إذ لابد من قوة العقل، كما هو الشأن في صناعة الطب. لذلك يقال إن سياسة المدينة[أ] أنسب للمتكهِّلين[1] الذين يجمعون بين العلوم النظرية والتجربة المكتسبة بطول العمر: كالطبيب الذي إنما يبلغ الكمال عندما يحصل له، مع المعرفة بكليات الصناعة التي لا غنى عنها، الفضيلة العقلية التي يحققها في المادة بالتجربة، وهذا كله قد تبين في القسم الأول من هذا العلم.

[٦- نهجان لتحصيل الفضائل :الإقناع والإكراه]

[١٩] لنرجع إلى ما نحن بصدده، ونقول: إن أول ما بدأ به أفلاطون كلامه في كيفية حصول هذه الفضائل، هو فضيلة الشجاعة. وقد سبق أن قلنا إن السبيل إلى الوقوف على جهة حصول هذه الفضيلة [على أكمل وجه] في أهل المدينة والحفاظ عليها من قِبلهم، هو أن ننظر أولا في الغرض من العمل بها في المدينة.(مل ١٢)

ثمة طريقان لتحصيل الفضائل جملة في نفوس أهل المدينة:

[٢٠] الطريق الأول هو إقناعهم باستعمال الأقاويل الخطابية والشعرية، وهذا الطريق في تعليم العلوم النظرية خاص بالجمهور. أما الخاصة فتعليمهم العلوم النظرية يكون بالطرق اليقينية (البرهانية) كما سنبين بعد. وإنما خص

---

(١) "وليس يجوز أن يكون شيخا ولا حدثا لكن متكهلا، فإن الشيخ لا صبر له على الأمور ولا نفاذ عنده، والحدث لا تجارب له، ومبني الأمر على التجارب". من شذرة من كتاب "النواميس" لأفلاطون. ضمن أفلاطون في الإسلام. نصوص. عبد الرحمان بدوي. دار الأندلس. ١٩٨٠. ص ١٦٥.

(أ) ترجمها R المدن.

(أفلاطون) الجمهور بالطرق الخطابية والشعرية في تعلم الحكمة، لأنه ليس هناك من طريق غيرها إلا أحد أمرين، إما أن يتعلموها بالأقاويل البرهانية وهذا ممتنع في حقهم، وإما أن لا يتعلموها أصلا وهذا ممكن، (=فلا بد لهم إذن من الطرق الخطابية والشعرية). ذلك لأنه يجب على كل إنسان أن يحصل على أكبر قدر من الكمالات الإنسانية حسب ما يقتضيه طبعه وعلى قدر استعداده لذلك. ثم إن اعتقادهم فيما يرومون به معرفة المبدأ الأول والغرض الذي يقصدونه من الإيمان به، نافع لهم لاكتساب ما هم معدون له من الفضائل الخلقية والصنائع[أ] العملية.

[٢١] أما تحصيل الفضائل الخلقية والصنائع العملية في نفوسهم على الطريق الأول (= الإقناعي :الطرق الخطابية والشعرية)، فيكون بحملهم على العمل بها بواسطة نوعين من الأقاويل معا، أعني الأقاويل الإقناعية والانفعالية التي تحركهم نحو الأخلاق (الحميدة)[ب]. وهذا النهج الأول(=الخطابية الشعرية) في التعليم إنما يصلح في الغالب لمن نشأ من أهل المدينة على هذه الأمور منذ الصبا. وهو الذي يجري من بين طرق التعليم مجرى الطبع[1]./ع ٢٦ /

[٢٢] أما الطريق الثاني فهو السبيل التي تسلك مع المتمردين والأعداء ومن لا يتحلى بما يجب له من الفضائل، وهي سبيل الإكراه والعقاب بالضرب. وبيِّن أن هذا الطريق لا يستعمل مع أهل المدينة الفاضلة، إلا أن يكون ذلك للتمرين، وهو أفعل في التنشئة على المكاره، أعني فن الحرب وامتهانها. وأما سائر الأمم غير الخيِّرة والتي لا تجري أفعالها على المجرى

---

(١) قارن ما قاله في "فصل المقال" في موضوع: طرق التصديق وأصناف الناس. ص ٧١. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت. ١٩٩٧.

(ب) ترجم R لفظ "الصنائع" بـ السلوك.
(ب) ترجم R "الأخلاق" بـ "الفضائل" و L بالصفات [الحسنة].

الإنساني، فلا سبيل إلى تأديبها إلا هذه، أعني إكراهها بواسطة الحرب على الأخذ بالفضائل.

[٢٣] وهذان الطريقان(أ) اللذان يجريان مجرى الطبع بَيِّنٌ أمرُهما من الطريقة التي يسلكها أرباب البيوت في تأديب ذويهم من الصبيان والغلمان والخدم، وأيضا من سيرة رؤساء المدن غير الفاضلة في تأديب رعاياهم بتعنيفهم وجلدهم بالسياط أمام الجمهور أو بقتلهم. أما المدينة (الفاضلة) التي نتكلم عنها في هذه المقالة، فيندر فيها وقوع مثل ذلك، أعني: التأديب الذي يكون بالإكراه. وأما سائر الأمم التي هي من خارج، فباضطرار يحدث فيها ذلك، إذ لا يكون الإكراه في الأمم الضالة بغير الحرب. ويشبه أن يكون ذلك كذلك في الشرائع التي وجهتها الشريعة الإنسانية، كشريعتنا هذه الإلهية(ب)، فالدعوة إلى الله تعالى تكون بإحدى سبيلين: سبيل الموعظة(ج) وسبيل الجهاد.

[٧- الشجاعة فضيلة فن الحرب]

[٢٤] ولما كانت الصناعة الحربية لا تبلغ كمالها إلا بفضيلة خلقية بها تقترب مما يجب في الوقت الذي يجب وبالمقدار الذي يجب، أعني فضيلة الشجاعة، فقد يجب أن تكون هذه الفضيلة في المدينة الفاضلة بقصد أخذ العدة لها (=للحرب). وهذه الفضيلة بين من أمرها أنه لا يتم فعلها إذا لم تقترن بها الصناعة الحربية، كما هو الشأن في كثير من الفضائل الخلقية والصنائع العملية، إذ يظهر أن كثيرا من الفضائل إنما هي استعدادات للصنائع، وأن كثيرا من الصنائع إنما هي استعدادات للفضائل.

(أ) أضاف كل من R وL في تعليم العامة أي "في هذين المذهبين في تعليم..".
(ب) لعل المترجم العبري حذف فقرة أو فقرات، وقد تكون استشهادا قرآنيا أو حديثيا.
(ج) R "بالاقتناع".

[٢٥] هذا ما يراه أرسطو في حروب المدينة الفاضلة، على ما حكاه أبو نصر (الفارابي). أما ما[أ] في كتاب أفلاطون في هذا الشأن (=الحروب في المدينة الفاضلة)، فهو أن هذا الجزء [من النفس: القوة الغضبية] غير معد (بالطبع) لهذه الغاية (=الحرب)، وإنما يكون ذلك فيها عن اضطرار: إما على القصد الأول (بأن يكون غرضهم) أن يأخذوا من سائر المدن ما يكرهونها عليه من الأموال، لضرورة تدعوهم إلى ذلك أو طلبا للأفضل؛ وإما على القصد الثاني بأن يكون (استعدادهم للحرب) بمثابة وقاية المدينة مما يمكن أن يروّعها من خارج./ع ٢٧/

[٨- الفلسفة ليست لليونان وحدهم: الفضائل تتوزع في الأمم كلها]

[٢٦] وهذا الرأي إنما يكون صحيحا لو أن جنسا من الناس هو وحده المعد للكمالات الإنسانية، وبخاصة النظرية منها. ويشبه أن يكون هذا هو ما كان يعتقده أفلاطون في اليونانيين. وقد نسلم أنهم، في الغالب، معدون بالطبع لقبول الحكمة، ولكن لا يلزم عن هذا أن ننكر وجود كثير من هؤلاء، أعني المعدين للحكمة، أمثال أولئك الذين كانوا في بلاد اليونان وما جاورها، وفي بلدنا هذا، أعني الأندلس، وفي الشام والعراق ومصر، وإن كان وجود ذلك في بلاد اليونان أكثر. وحتى لو قبلنا بهذا، فالأولى أن نقول في سائر الفضائل، إنه لا يمتنع أن تكون أمة من الأمم معدة بالطبع، على الأغلب، لفضيلة بعينها دون غيرها، كأن يكون الجزء النظري (من النفس: الحكمة) لدى اليونان أغلب، والغضبي (الشجاعة) عند الأكراد والجلالقة أقوى.

[٢٧] وهاهنا مكان فحص دقيق؛ إذ يظن أنه عندما يكون الجزء النظري (من النفس: العقل) حاكما تكون الفضائل أنسب وأصلح، أعني

(أ) ترجم R الجملة: فليس هذا الجزء [من النفس] عنده معدا لنحو هذه الغاية "بـ "فليست هذه [بالصناعة] عنده معدة.." وترجمه L فلماذا، حسب رأيه، هذا الجزء [من النفس] أي الشجاعة، ليس مهيأ لهذا الغرض [الحرب]؟

الصلاح الذي في الطبع. لكن كيف يحصل ذلك؟ (إن المشاهدة تدلنا على أن) جل أصناف الأمم هي معدة لأن تحصل فيها هذه الفضائل، وهي تتوزع فيها، وخاصة في الإقليمين المعتدلين، أعني الخامس والرابع.(=حوض البحر الأبيض المتوسط).

[٢٨] ويمكن الاعتراض على أفلاطون بأن الناس يمكن أن يكونوا متحلين بهذه الفضائل إذا نشأوا عليها منذ الصغر، لكن إذا فسدت أحوالهم مع مرور السنين(أ) فلن يكون ذلك فيهم. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه لا معنى لإكراه من تقدم بهم العمر ونشأوا على نهج الفضيلة، وإن كان قد يجب أن يكرهوا على أن يؤخذ منهم أبناؤهم، وأن يؤمروا باتباع الفضائل. وكذلك فإنه ليس يمتنع على كثير ممن تقدمت بهم السن أن يقبلوا هذه الفضائل على نحو ما، وخاصة أولئك الذين لم ينشأوا على نهج أقرب من نهج الفضيلة. أما إذا لم يتهيأ لهم ذلك فإنهم سيواجهون في المدينة أحد أمرين: إما أن يقتلوا، وإما أن يستعبدوا فتكون منزلتهم في المدينة منزلة الحيوان الأعجم.

[٢٩] وإذ قد تبين من هذا القول ما المقصود من الحروب العادلة، فقد ينبغي أن نتتبع ما يقوله أفلاطون في شأن انتقاء الطبائع المعدة للتحلي بهذه الفضائل، والحيلة التي ينبغي أن تتبع في تثبيتها في نفوسهم وتعويدهم عليها حتى تصير الأفعال الحاصلة منها تجري نحو غاياتها، فنقول:

[٩- لا ينبغي تعليم أكثر من صناعة واحدة]

[٣٠] يرى أفلاطون أنه لا ينبغي أن يُعَلِّم الفرد الواحد من أبناء المدينة أكثر من صناعة واحدة، لأنه ليس كل إنسان معدا بالطبع لأكثر من صناعة. وأيضا فإنما تحصل للإنسان الملكة(ب) التي بها يتقن صناعة ما إذا نشأ عليها منذ طفولته /ع ٢٨/. ولما كان الإنسان لا ينال مبتغاه في لعبة "الدوار" [النراد]

(أ) "أما إذا فسد أمرهم على مر السنين "عند L" أما إذا ظلت عندهم هذه الفضائل".
(ب) R "المهارة".

المسمى"تورني" ولا في الفروسية إلا بالمواظبة والتدريب منذ الصغر، فبالحري أن يكون الأمر كذلك في صناعة الحرب. وأيضا فإن كثيرا من الصنائع تكون في وقت واحد، وتتداخل أوقات تعلمها، فيكون إتقان أكثر من صناعة واحدة ممتنعا ضرورة. (مل ١٣)

[٣١] ولمكان هذا كله يرى أفلاطون أن يُصرف الحَفَظَة[(١)] عن الصنائع الأخرى (= ما عدا الصناعة الحربية)، وأن يراعى في اختيار من [تؤهلهم] طباعهم لهذه الصناعة الجمع بين قوة الجسم وسرعة الحركة، وبين رهافة الحسِ، بأن يكون إحساسهم بالأشياء قويا، فيسرعون في طلبه، كما هو الحال في طبع الجرو وكلب الصيد، إذ لا فرق بين هاتين الطبيعتين (=قوة الجسم وشدة الإحساس) بالنسبة لما تحتاج إليه الحراسة. فهذه هي الهيئات الجسمانية التي ينبغي أن يكون عليها الحافظ والمحارب. (مل ١٤)

[٣٢] أما خلق[(أ)] النفس فيحتاج إلى أن يكون (الحافظ) ذا طبع غضوب (=شجاعا)، لأن من لا يغضب لا يقدر أن يتحمس لصد الأعداء. وحال هذا في الإنسان كالحال في سائر الحيوان[(٢)]. إلا أنه قد يظن أن من جُبِل على هذه الأخلاق في جسمه ونفسه قد يكون من العسير عليه أن يتحلى بالكره والحب، إذ قد يجب أن يجتمع في هؤلاء القوم شيئان متناقضان: أحدهما أن يكونوا في

---

(١) يقول الفارابي: " ثم ذكر (=أفلاطون) الحفظة والحراس. وهؤلاء نوعان: أحدهما حفظة المدينة كالجنود وطوّافي الليل والمحاربين، والآخر حراس النواميس والسياسات كالحكام والواعظين والمدبرين وأهل الرأي". الفارابي: تلخيص نواميس أفلاطون. ضمن مجموع نشره عبد الرحمان بدوي بعنوان: **أفلاطون في الإسلام**. دار الأندلس. ١٩٨٠. ص ٧٠. أما في الشذرات المتبقية من الترجمة العربية القديمة لكتاب "السياسة" الذي يلخصه ابن رشد هنا فاللفظ المستعمل هو "الحفظة" في الأكثر، وورد أيضا الحراس والحماة. وفي القرآن الكريم: "وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون." (الأنعام ٦١)، والراجح أن ابن رشد استعمل هذا المصطلح القرآني.

(٢) قال أفلاطون في كتاب "السياسة" : " وما لا غضب له من الحيوان لا شجاعة له . قال: ومتى غضب واحد من الحيوان غضبا تاما فإنه لا يقهره أحد من جنسه". **أفلاطون في الإسلام**. نفسه. ص ١٥١.

(أ) R: "فضائل".

غاية الحب والرأفة بأهل مدينتهم، و[ثانيهما] في غاية الكره والشدة على أعدائها. وقد يظن أنه من الممتنع أن يكون الإنسان مجبولا بالطبع على هاتين الهيئتين. ولكن الحافظ لا يكون حافظا حقا إذا لم تجتمع فيه هاتان الهيئتان. (مل ١٥)

[٣٣] على أن الذي يظن به أنه ممتنع هاهنا بَيِّنٌ أنه ممكن في كثير من الحيوان. مثال ذلك الكلب الأصيل(أ) فإنه مجبول على مثل هذه الطبيعة، إذ هو أكثر وداعة مع الذين يعاشرهم ويألفهم، وعلى عكس ذلك مع الذين لا يعرفهم. قال (أفلاطون): لو اشترط في الحافظ زيادة على ما تقدم، أن يكون محبا بطبعه لمن يعرفه، لكان هذا بلا شك طبيعة حِكمية، لأن الذي يختار الشيء عن معرفة وحكمة هو فاضل بالطبع، وهو يكره من لا يعرف، لا بسبب أذى لحقه منه، ولكن لجهله به؛ كما أن حبه لمن يعرفه لا يكون لمنفعة استفادها منه من قبل، بل لمكان المعرفة ذاتها. وكذلك الشأن في الحيوان الذي شبهنا به الحافظ فيما تقدم، فهو إذا رأى إنسانا لا يعرفه كرهه عند ملاقاته وإن لم ينله منه أي أذى /ع ٢٩/، أما إذا رأى شخصا يعرفه فهو يفرح به وإن لم يحصل له منه نفع أصلا. (مل ١٦)

[٣٤] وإنما اشترطنا في الحافظ هذا الطبع، ليكون أعلى درجة من هاتين الهيئتين المتضادتين، أعني: الحب لمن يعرفهم وهم أهل مدينته، والكره لمن لا يعرفهم وهم الأعداء ممن ليسوا من أهل المدينة. لأن المحبة والكراهية اللذين سببهما النافع والضار ينقلبان، فيصير بذلك الأعداء رؤساء والرؤساء أعداء. وهذا بين بنفسه.

[٣٥] وبيِّنٌ كذلك من جميع ما تقدم أنه يجب أن يكون الحفظة وذوو البأس حكماء بالطبع، محبين للعلم كارهين للجهل، شجعانا سريعي الحركة، أقوياء الأجسام مع يقظة بال(ب).

(أ) R "الكلب ذو الصفات الحسنة" L ... "ذو الهيآت القوية".
(ب) R: "يقظة الحس" L... "يقظة الحواس".

[١٠- الرياضة والموسيقى، وما به تكون المحاكاة]

[٣٦] أما تعليمهم الأخلاق[أ] وتربيتهم عليها، فذلك يكون بطريقين: أحدهما الرياضة والثاني بالموسيقى. الرياضة لإكساب الجسم فضيلته الحق (الصحة)، والموسيقى لتهذيب النفس وتحصيل الفضائل. وهذا التهذيب أسبق في الزمان، أعني التهذيب بالموسيقى، لأن قوة الفهم أسبق من قوة ترويض الجسم. وأعني بالموسيقى الأقاويل المحكية التي يرافقها اللحن والتي يحصل بها لأهل المدينة تهذيبُهم. والغرض من مرافقة اللحن لها أن تكون أقوى أثرا وأكثر تحريكا لنفوسهم؛ لأن صناعة الموسيقى، كما قيل عنها، إنما هي خادمة لصناعة الشعر، ومعبرة عن أغراضه.

[٣٧] والأقاويل التي يؤدب بها أهل المدينة، منها -كما قلنا- أقاويل في الأمور النظرية وأقاويل في الأمور العملية.

[١] والأقاويل النظرية صنفان: أقاويل برهانية، وأقاويل جدلية وخطابية وشعرية. والأقاويل الشعرية أخص بالصبيان، فإذا كبروا وكان منهم من يصلح لأن يرتقي إلى مرتبة أعلى من التعليم فُعل بهم ذلك، إلى أن يبرز منهم من هو قادر بالطبع على تحصيل الأقاويل البرهانية، وهم الفلاسفة. أما الذين ليسوا بالطبع كذلك فيبقون في المرتبة التي لا يسمح لهم طبعهم بتجاوزها: [ويكون تأديبهم] إما بالأقاويل الجدلية، وإما بالطريقتين المشتركتين في تعليم الجمهور، وهما الأقاويل الخطابية والشعرية؛ إلا أن الشعرية أكثر شيوعا وأخص بالصبيان. أما [الأقاويل] النظرية فيختص بها على الأغلب من نظر في العلم الإلهي أو نظر في ما يظن به أنه في غاية البيان عند إنسان إنسان ممن ينسب إلى كمال المقصد والغاية، وبالأخص أولئك الذين تكلمنا عنهم [الحفظة]، كما ورد في شأن عن الموتى الذين هم أحياء[١]، إلى

---

(١) واضح أن الإشارة هنا إلى قوله تعالى: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء ←

(أ) L "الطاعة".

غير ذلك من الأقاويل التي تضرب بها الأمثال (وتكون بها المحاكاة). والأمور النظرية التي يليق بها أن توضع في أعلى مراتب التمثيل، قد عددها أبو نصر الفارابي في كتابه مراتب [مبادئ] الموجودات[1]، فلتنظر هناك./ع٣٠ /

[٢] وأما الأقاويل العملية فهي أيضا الأمور التي تبينت في هذا العلم. والتمثيل (أو المحاكاة)، كما يقول (أفلاطون)، منه القريب ومنه البعيد، ومنه الكاذب ومنه الصادق. فالكاذب كأن تُمَثَّل صورة إنسان بصورة ثور؛ ولا ينبغي أن يحصل هذا أصلا في هذه المدينة، لأن ضرره كبير. وكذلك ينبغي أن يبعد منها [التمثيل] البعيد جهد الاستطاعة. وأما التمثيل القريب فهو الذي ينبغي اللجوء إليه هنا، كأن يمثل المبدأ الأول والمبادئ الثواني بنظائرها من المبادئ المدنية (=رؤساء المدينة)، والمفعولات[أ] الإلهية بأفعال المبادئ المدنية، وأفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والصنائع الإرادية، وتمثل المفعولات من هذه بنظائرها من المحسوسات، والتمثيل للمادة (الأولى غير المتعينة: الهيولى) بالعدم. أما السعادة القصوى وأنواعها والتي هي الغاية التي تقصد بالفضائل الإنسانية فيمثل لها بالخيرات التي يظن بها أنها هي غايات. والتمثيل للسعادة، التي هي سعادة على الحقيقة، يكون بالتي يظن أنها السعادة. وفي الجملة يمثل لمراتب الوجود في الموجودات بنظائرها من مراتب المكان والزمان.[2] (مل ١٧)

=عند ربهم يرزقون" (آل عمران ١٦٩). والمعنى أن النظر البرهاني يختص به الفلاسفة في "العلم الإلهي"، ولكن أيضا المتمرسون على أعلى درجات القول البياني من مثل قوله تعالى الخ. ففي البيان العربي أساليب كثيرة ومتنوعة في المجاز والاستعارة وضرب الأمثال، مما سيعبر عنه هنا بـ"المحاكاة".

(١) وهو الكتاب المعروف أيضا بـ "السياسة المدنية". انظر الهامش التالي.

(٢) شيد اليونان تصورهم لعالم ما بعد الطبيعة، العالم الإلهي، على غرار نظام المدينة/الدولة لديهم. وهكذا تتم القارنة بين نظام المدينة الإلهية والمدينة البشرية: الله، أفعاله، الملائكة وأفعالهم، ثم الكواكب المسخرة، ثم الإنسان وعالم الأرض الخ، من جهة، ورئيس المدينة ووزراؤه والجنود والموظفون والفئات الأخرى. والمدينة الفاضلة عند الفارابي خصوصا، هي التي تحاكي في تركيبها←

(أ) في الترجمة العبرية "المعقولات"השכלית، و L: الأفعال، ولعله أخذ ذلك من الفارابي.

[١١- المحاكاة القبيحة: المتكلمون ومسألة الخير والشر]

[٣٨] قال أفلاطون: إن أكثر الأشياء ضررا على الولدان هو أن يسمعوا وهم صغار، قصصا كاذبة؛ لأنهم في هذا العمر يكونون أكثر استعدادا لأن يقبلوا بيسر ما يراد لهم أن يقبلوه من الصور. لذلك ينبغي أن نجنبهم، في مثل هذه السن، الاستماع إلى أي من هذه الحكايات الكاذبة. وبالجملة يجب أن نكون أشد حرصا عليهم في بداية أمرهم. وكما قال: فليكن حذرنا من تعويد نفوسهم على الحكايات الساقطة والنشوء عليها، أكثر من خوفنا عليهم من الثلج الذي تقشعر له أبدانهم، وذلك بأن نضعهم بين أيدي مرضعات يقمن بتربيتهم ما داموا صغارا، فإذا بلغوا أشدهم أخذناهم إلى المعابد وبيوت القرابين. أما الحكايات الكاذبة الساقطة فليس من شأنها أن تبلغ الغاية في ذلك، وقد ذكر منها أفلاطون ما كان مشهورا في أيامه وحذر منه. (مل ١٨)

[٣٩] ونحن نحذو حذوه فنذكر أيضا من ذلك ما هو مشهور عندنا، فنقول: لقد تبين في العلوم النظرية أن من التمثيل القبيح، ما جرى مجرى العادة عند الناس، إذ يقولون إن الله هو علة الخير والشر معا، بينما هو الخير المطلق لا يفعل الشر في أي وقت ولا هو علة له. أما ما يقوله المتكلمون من أهل ملتنا، في هذا الشأن من أن الخير والشر لا يُتَصوران في حق الله تعالى بل جميع أفعاله خير، فهذا قول سفسطائي بيِّن السقوط بنفسه[1]. لأنه لو كان

=وسير العمل فيها نظام الكون وترتيب أجزائه وحركاته الخ. يقول: "فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها ببعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات" الخ. أبو نصر الفارابي. السياسة المدنية. تحقيق فوزي متري النجار. الطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٦٤. ص ٨٤.

(١) يرى المعتزلة إن الله لا يفعل إلا الصلاح أي الخير، وأن الشر كله من الإنسان. ولو كان الله يجبرنا على فعل الشر لما كان للعقاب معنى. أما الأشاعرة فيقولون: إن الله قادر على فعل كل شيء، الخير والشر معا. المعتزلة نظروا إلى المسألة من زاوية العدل الإلهي وهو عندهم ما ذكرنا من الله لا يفعل إلا الصلاح وبعضهم قال: الأصلح. أما الأشاعرة فنظروا إليها من زاوية القدرة الإلهية التي لا تحدها حدود: يقدر على كل شيء ويفعل ما يريد. أما ابن رشد وفلاسفة الإسلام عموما←

ذلك كذلك لما كان لكل من الخير و الشر طبيعة تخصه، بل يكون الخير والشر بالوضع والاتفاق. (مل ١٨)

[٤٠] وقد ينسب الشر إلى مبدأ آخر، كأن يقال، إنه يصدر عن إبليس أو الشياطين؛ وإن كان هذا التمثيل ضارا أيضا من وجه آخر: وذلك كأن نحدث الصبي، منذ نعومة أظفاره، عن شياطين يهدمون الجدران على الناس، ويفتحون الأقفال /ع ٣١/، وأنهم يرون ولا يرون، ويحضرون حيثما أرادوا، ويتشكلون بالشكل الذي يريدون، فإنه (الصبي) يشك في أن يكون منه حافظ جيد، لأن مثل هذه الأشياء تغرس في قلوب الصبيان الخوف والجبن فيرسخ ذلك في نفوسهم. (مل ١٩)

[٤١] ومن أقبح الأمور أيضا أن يقال إن الملائكة يتشكلون بأشكال مختلفة، وأن هذا من قبيل المعجزات. ولذلك فالأولى أن يُمَثَّل الشر بالمادة (=المادة عندهم مصدر النقص والشر)، ومنهم من يمثله بالظلمة أو بالعدم. ومن هذا الجنس الذي ينسب فيه الشر إلى الله تعالى أمور كثيرة لا تخفى على من يتأمل فيها ويدقق[أ].

[١٢- تمثيل السعادة باللذات الحسية قبيح]

[٤٢] وأيضا، من التمثيل القبيح تمثيل السعادة بكونها جزاء على الأفعال التي يتوصل بها عادة إلى السعادة، وثوابا على ترك الأفعال التي لا تؤدي سبيلها إلى السعادة، واعتبارهم الشقاء عقابا على ترك الأفعال الصالحة، والإتيان بالأفعال الطالحة، لأن الفضائل الحاصلة من مثل هذا النوع من التمثيل هي أقرب إلى أن تكون رذائل من أن تكون فضائل.

=فيتبنون الرأي القائل إن الشر موجود وهو قليل بالنسبة للخير الكثير الذي يتمتع به الإنسان، وأن ما يعتبر شرا من جهة، هو خير من جهة أخرى، كالنار تحرق فهي شر، ولكنها ضرورية للحياة: الشمس، الضوء الخ.

(أ) ورد اللفظ العبري בדקות بَدَقوت، في جل المخطوطات التي اعتمدها R إلا في مخطوط واحد (A) فجاء فيه דתות بَدَتُوت، أي الأديان، فتكون الجملة بناء على هذا المخطوط "على من يتأمل فيها: في الأديان".

[٤٣] ذلك لأن العفيف فيهم إنما يتجنب اللذات رجاء الحصول على لذات أعظم منها. ومثل ذلك الشجاع الذي يكون شجاعا لا لأنه يرى الموت خيراً، وإنما لكونه يخشى شرا أعظم منه. وكذلك الأمر في العفيف الذي يمسك يده عن أموال الناس، لا لأن ذلك واجب في ذاته، بل إنما يكف عنها طمعا فيما هو أضعاف ذلك. وهكذا فتحرُّكُه نحو الفضائل الشريفة، إنما يكون من أجل ما هو أدنى، مادام التمثيل لكثير من الثواب يكون باللذات الحسية، حتى إن الرجل لا يكون شجاعا أو عفيفا أو وفيا أو موصوفا بالفضائل الأخرى، إلا من أجل المنكوح والمشرب والمأكل.

[٤٤] وهذا كله بين بنفسه لمن تمرس في العلوم. ويشبه أن تكون هذه الهيئات الحاصلة في النفس من هذا التمثيل كالهيئات الحاصلة لمن أكرهت نفسه على أمر، لا على أنها فضائل أصلا. ولعل الأنسب أن يعتقد أن السعادة تحصل من الأعمال التي تطلبها على نحو ما تحصل الصحة من الغذاء والدواء. وكذلك الشأن بالنسبة للأعمال المسببة للمشقة، كالتعلم على مدى زمن طويل طلبا للحكمة (=الفلسفة). لذلك فإذا مُثِّل للسعادة على أنها صحة النفس وبقاؤها، وأنها الخلود، فقد يكون ذلك أنسب تعريف لها.

[٤٥] قال أفلاطون: وقد يجب في حق هؤلاء الحفظة، إن أرادوا أن يكونوا في غاية البسالة والشجاعة، أن لا نخوفهم بذكر الوعيد وبما قد يكون إليه المصير بعد الموت؛ لأن الواحد منهم إذا تخيل هذه الأشياء فقد لا يستميت في الحرب، بل يفضل أن يغلب ويستعبد. فمثل هذه الحكايات أولى أن تتجنب في هذه الأمور العلمية. أما القصص التي ينبغي أن نجنبهم إياها في الأمور العملية فهي تلك /ع ٣٢/ التي تقود إلى الرذائل والنقائص، ولا ينبغي أن يعتقد أحد منهم أن موت صاحبه أمر مؤلم يصعب عليه تحمله، وأن صاحبه قد لحقه بهذا الموت شر، مما يؤدي به إلى الحزن والأسى. كما يجب أن نجنبهم أشعار الغزل فلا يسمعونها، بل ينبغي أن يكون الأمر عكس هذا عند الحافظ، أعني أن لا يحزن أصلا لوفاة قريب له، كائنا من كان هذا

الفقيد، محبوبا أو صاحبا أو نسيبا. وإذا تألم فليكن حزنه خفيفا، بـل ينبغـي له إذا ما حدث ذلك أن يتحمل ويقوي من عزمه ويصبر صبرا جميـلا. وأيضـا فـإن البكـاء مـن عمـل النسـاء وضعـاف النفـوس وهـو بعيـد جـدا عـن طبـع الحافظ وأيضا لا ينبغي أن يتصف الرؤساء بالخوف. (مل ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣)

[٤٦] قال [أفلاطون] ولا ينبغي أن يستغرقوا في الضحك، إذ كلما عود المرء نفسه على هذا الخلـق صعـب عليـه التخلـص منـه، ولم يمكنـه ذلـك إلا بجـهد شـديد، ولذلـك لا ينبغـي أن يتصـف الرجـال الصـالحون ولا الرؤسـاء بالإفراط في الضحك. (مل ٢٤)

[١٣- الكذب في السياسة... وأشعار العرب]

[٤٧] قال: وينبغي أن يُحَثَّ الحفظة على الصدق وأن يحرصوا عليـه. ذلك لأن الكذب لا يليق بالصالحين ولا بالملوك(أ) ولا بالجمهور، أعـني أنـه لا ينبغي أن تكون لهم به صلة. فإذا حدث ووجد من بين أهل الصنائع أو غيرهم من يكذب، فإنه يجب معاقبته. بل ينبغي أن يُعَرَّفَ الجمهور أن الضرر الذي يحصل من الكذب على الرؤساء، هو كالضرر الذي يحصل مـن كـذب المريـض على الطبيب في موضوع مرضه. (مل ٢٥)

[٤٨] وأما كذب الرؤساء على العامة فهو يصلح لهم على نحو ما يصلح الدواء للمريض. وكما أن الطبيب هو الذي يعطي الدواء، فكذلـك الـذي لـه أن يكذب على العامة هو الملـك فيمـا يتقلـده مـن مـهام، لأن الحكايـات الكاذبـة ضرورية في تعليم أهل المدينة. وليس هناك واضع نـاموس لا يسـتعمل القصـص المخترعة، لأنها ضرورية للعامة في تحصيل السعادة.

[٤٩] وينبغي [على الحفظة] أن يتجنبـوا أكـثر مـن أي شـيء آخـر، الأقاويل المحركة إلى اللذات، وهذه موجودة كثيرا في أشعار العـرب(ب). والأولى

(أ) ترجمها L الملائكة.

(ب) غير مستبعد أن يستشهد أبو الوليد بأشعار العرب في مختلـف ضـروب الشعـر المناسـب لهـذه المواضيع، بما هو مقابل لديوان اليونان، وقـد فعل ذلك في تلخيصـه لكتابي الخطابة والشعـر، ←

أن نسمعهم الأقاويل التي تحذر من الاقتراب منها ومن أثرها، لأن ضبط النفس، كما يقول أفلاطون، إنما يكون مع العفة والابتعاد عن اللذات الحسية، كما يتبين فيما يأتي من أقواله.

[٥٠] والأثر الأكبر لضبط النفس إنما يظهر على هؤلاء الرجال الذين يطيعون بإخلاص أكابرهم الذين يعرضون عن اللذات ولا يتركونها تسيطر عليهم، بدل أن يسيطروا عليها. ولذلك لا ينبغي السماح لهم (=للحفظة) بالاستماع لمثل تلك الأقاويل التي تحرض[أ] على مثل ذلك (=اللذات). فمن أكثر الأشياء ضررا أن يوصف العظماء والرؤساء بواحدة من هذه الصفات ولو كان ذلك لزمن يسير. (مل ٢٥)

[٥١] ولا ينبغي أيضا أن يصيخوا السمع إلى الأقاويل التي تحث على الكسب وجمع المال /ع ٣٣/، لأن الأموال هي أكثر الأشياء إعاقة لهذه الصنائع، كما سيبين فيما بعد. فهذا وأمثاله ينبغي أن يحذر الصبيان من سماعه. وأنت تعلم أن أشعار العرب مليئة بهذه الأمور الساقطة، ولذلك فإن أشد الأشياء ضررا هو أن يربي الصبيان والأحداث عليها منذ نعومة أظفارهم.

فهذا جملة القول في جنس القصص التي من هذا النوع. (مل ٢٦)

[١٤- أصناف المحاكاة: ما يجوز منها وما لا يجوز]

[٥٢] ولم يقتصر أفلاطون على تعريفنا بالقصص التي لا ينبغي أن يسمعها الحفظة، بل فصل القول أيضا في التي لا يسمح لهم بالخوض فيها. فقال: إن الأقاويل القصصية هي إما سرد لأحداث قد وقعت في الماضي، أو

=لأرسطو وأعتقد أن المترجم شموئل حذف هذه الأشعار، كما فعل مترجم كتاب الشعر الآنف الذكر عندما ترجم الكتاب إلى اللغة العبرية، وجرت عادة المترجمين اليهود بحذف الاستشهادات الشعرية والقرآنية والحديثية، خصوصا عندما تكون الأشعار صعبة، وربما عوضوا الموروث اليهودي باستشهادات أصلية، غير أن هذه الظاهرة لم ترد في كتاب سياسة أفلاطون إلا مرة واحدة، سنشير إليها في موضعها .

(أ) الأصل في الترجمة العبرية "تحذر" ولعلها قراءة خاطئة للفظ "تحرض" فهو المناسب هنا. السياق يستقيم مع "تحرض" و "تحض".

لأشياء تقع في الحاضر أو لأخرى ستقع في المستقبل. وهذا القص يكون بواحدة من طرق ثلاث: (١)إما حكاية ظاهرة يحكى فيها عن الأشياء حكايــة بسيطة وبلا محاكاة، وإما حكاية مع محاكاة الشيء المحكي عنه، والمحاكاة نوعان: (٢)محاكاة بالصوت والهيأة والعبارة، (٣)ومحاكـاة بـالقص والروايـة. والشـعر عند الأقدمين إنما كـان ابتـداء، وفي الأغلـب، محاكـاة بـالصوت والهيـأة. ثـم صاروا بعد ذلك إلى المحاكاة بالعبارة بعد أن كانت هذه أخص بصناعة الشعر، لأنهم في العادة كانوا يطابقون العبارة مع جوهر الشــيء لا مـع مـا هـو غريـب عنه. والشعراء العرب إنما كانوا يستعملون في الأغلب المحاكــاة الـتي هـي مـن النوع الأخير، أعني المحاكاة التي هي بالعبارة.(مل ٢٧،٢٨)

[٥٣] وبعد أن بين أفلاطون أنواع الأقاويل القصصية وقال إنها نوعان، أقاويل بلا محاكاة، وأقاويل يحاكى فيها المحكي عنه بالهيأة، وكـانت هـذه أقوى المحاكاة عندهم، فحص هل يجوز لهؤلاء الحفظة أن يحاكوا أم لا؟ وإذا جاز فما مقدار ما يسمح لهم به من المحاكاة ؟ فأوضح أنه لا يجـوز أن يسـمح لهم بأن يحاكوا. وذلك لما تقرر من أن كل واحد من الناس إنما يختـص بفعـل واحد في هذه المدينة حتى يكون فيه أصلح وأجود. والشيء نفسه يصـدق علـى المحاكاة، أعني أنه إذا كان لشخص أن يجيد المحاكاة فسيجيد نوعـا واحـدا منها. لذلك نجـد بعـض النـاس يتفوقـون بـالطبع في محاكـاة مـا هـو هجـاء، وبعضهم إنما يجيد في المديح، كما يحكى عن أبي تمام[أ] أنه كـان يقـدر علـى المدح ولم يكن يقدر على الهجاء.(مل ٢٩)

[٥٤] ولما كان ذلك كذلك، وكان لا يجاز لهم بمحاكاة أي شيء اتفق، فقد لا يلزمهم أيضاً أن يحـاكوا ولـو نوعـا واحـدا. أمـا إذا كـانوا يفضلـون أن يحاكوا، فلا ريب في أنه سيكون عليهم أن يحاكوا منذ نعومة أظفارهم الأنسب

(أ) في الأصل العبري المطبوع ابن "التحاس"، ولم ينتبه للفظ الصحيح R و L، فنقلها الأول tahas والثاني taham.

لهم، فيتشبهون بالموصوفين بالشجاعة وصواب الرأي والتقوى وبما شـابه هـذه الصفات. /ع ٣٤ / وأما محاكاة السفلة والأراذل مـن النـاس، فيجـب عليهـم تجنبها. وذلك لأن المحاكاة إذا ما بدأت منـذ الطفولـة وطـال أمدهـا، صـارت جبلة وطبعا، وترسخت في الجسم والنفس. ولذلك قال: لا ينبغي للعقـلاء مـن الناس أن يحاكوا النساء في سـلوكهن عندمـا يشتد عليهـن ألم الوضـع، ولا في تصرفاتهن عند مباضعة أزواجهن، أو عند مشـاجرتهن معـهم، عندمـا يدعـين أنـهن أحق بالترؤس، ولا في عويلـهن ونواحـهن عندمـا يبكـين ميتـا[أ]. كمـا لا يجوز لهم أن يتشبهوا بالخدم أو العبيد أو يحاكوا السكارى أو المخبولين. ليس هذا فحسب، بل يجب أيضا أن لا يتركوا يحاكون من يمارس حرفـة الدباغـة أو الخرازة أو غير هذه من المهن. فكمـا لا يجـوز لهـم ممارسـة هـذه الصنـائع فكذلك أيضا لا تجوز لهم محاكاتها، فبالأحرى أن يجوز لهم محاكـاة صـهيل الخيل و نهيق الحمير أو خرير الأنهار أو هدير البحـار أو قصـف الرعـد، لأن محاكي هذه إنما يعمل عمل المجانين. (مل ٢٩)

[٥٥] قلت: وليتجنبوا الأشعار الـتي يقـوم العـرب فيـها بوصـف هـذه الأشياء، إذ يشبه أن تكون محاكاتهم في ذلك مـن هـذا القبيـل. ولهـذا كلـه لا ينبغي أن نجيز للشعراء في هذه المدينة (=الفاضلـة) محاكـاة كـل شـيء، لعـدة وجوه منها: أنه إنما يجيد المحاكي الواحد فعله عندما يحـاكي شيئا واحـدا بنوع واحد [من المحاكاة]، كما هـو الأمـر في الصنـائع. وأيضـا فـإن محاكـاة الأشياء الخسيسة، أو التي لا وزن لها في تحريك الرغبة في الشيء أو العـزوف عنه، كما في كثير من أشعار العرب، هي من الأمور التي قد ينبغي أن لا تكون في هذه المدينة. بـل قـد ينبغـي أن نجـيز للشـعراء في هـذه المدينـة أن ينظمـوا (الشعر) في أخبار من كان من النساء على الهدى[ب]، وبالجملة على الفضـائل الخلقية. (مل ٢٩)

(أ) ترجم R اللفظ بالمزغردات.

(ب) ترجم R العبارة "أن ينظموا... علـى صلاح "بـ"أن يصفوا قصـص النسـاء". وترجمـها L" أن يصفوا النساء الشريفات واستقامتهن".

[٥٦] وكما لا ينبغي أن نجيز للشعراء في هذه المدينة أن يحاكوا أي شيء اتفق، فكذلك الشأن مع الذين يعملون التصاوير، فلا ينبغي أن يسمح لهم بتصوير أي شيء اتفق في هذه المدينة، وبخاصة من كان منهم يصور مرتكبي الرذائل. وأما الفضلاء فيجب [محاكاتهم]، لأنه إذا كان للأطفال والصبيان أن يسمعوا ما هو خير، فيجب كذلك أن يروا ما هو جميل، حتى ترسخ [فيهم] الأفعال الجميلة من جميع الوجوه، [فيكونون] بمنزلة من يسكن في مكان سليم، فيعود عليه بالنفع ما يتولد فيه من أرائج وخمائل وغيرها. فهذا جملة ما قاله أفلاطون في القصص التي يؤدب بها الحفظة. (مل ٣٠)

[١٥- ما ينبغي من الإنشاد والموسيقى]

[٥٧] بعد ذلك عرَّف بأنواع الإنشاد(أ) التي ينبغي أن ترافق القصص عند تعليمهم [الصبيان]. فالإنشاد، كما قال في حديثه عن الكلام المحكي، مركب من ثلاثة أشياء: الإيقاع، واللحن المناسب، والقول الذي يجري مع اللحن. أما الأقاويل التي يجري عليها اللحن /ع ٣٥/ فقد قال على أي صفة تكون، والذي بقي عليه الكلام فيه هو أي الألحان ينبغي أن تجري على هذه؟ وأي الإيقاعات؟ (مل ٣١)

[٥٨] من رأي أفلاطون أن الألحان المعبرة عن الحزن أو الخوف لا تليق بهم [الحفظة]، كما لا يليق بهم الكلام الذي هو من هذا الجنس بلا ألحان. وكذلك لا ينبغي لهم أن يؤلفوا الأنغام المائعة التي تعمل في جلسات الشرب، أو التي تعزف في محلات الخفة(ب) (الطيش). وبالجملة الألحان المكرورة، لأن هؤلاء رجال ليسوا من الذين لا شغل لهم. وإنما ينبغي أن يعمل لهم من تآليف الألحان نوعان: أحدهما النوع الذي يحرك في النفس الشجاعة

(أ) في الترجمة العبرية "اللحون" ولعل الأصل هو "الإنشاد".

(ب) لم يفهم شموئل لفظ "خفة" الذي يعني هنا، المكان المنعدم الوقار، فترجمها بلفظ عبري قريب صوتا من منطوق "خفة" חפה ويعني هذا اللفظ في العبرية المكان "المستور" أو المخفي" وكذا "المظلة" التي يقف تحتها العرسان عند اليهود، ولعل R و L فهم اللفظ بهذا المعنى، فترجماه بمكان الأعراس.

والإقدام عند الحرب. والثاني النوع الذي يحرك النفس إلى ما يراد أن تتحلى به من الفضائل اللينة الهادئة الساكنة، وبيان أي من هذه التآليف هو خاص بصناعة الموسيقى العملية"[1].(مل ٣٢)

[٥٩] وأما أفلاطون فقد عرَّفها بأن نسبها إلى المشهورين ممن كانوا يضعون الألحان في زمانه. وهذا التعليم واقع في زماننا هذا[أ]. لذلك فقد يجب أن لا يترك في المدينة أي شيء من الآلات التي كانوا يستعملونها في ذلك الوقت كالآلة المسماة عندهم بالمزمار، وكثير من الآلات غيرها، وإن كان أفلاطون قد أوصى بأن يستثنى من ذلك العود والقيثارة، وقال: ولأهل القرى نوع من هذا العزف. وكذلك الأمر في الإيقاعات، إذ ينبغي أن نختار فيها من الأنواع ما ليس من طبع النساء ولا أهل البطالة، بل النوع الذي يحض على رباطة الجأش، أو يميل بالنفس إلى السكينة لمن يريد أن يميل إلى ذلك. وهذه الإيقاعات كانت مشهورة زمن أفلاطون أما في زماننا فينبغي أن نفحص عنها.

[١٦- في الحب "الأفلاطوني"]

[٦٠] ويرى أفلاطون أنه متى اختير من في طبعهم استعداد لقبول هذه الفضائل، ومن نشأ على الموسيقى تلك النشأة، فانهم يبلغون غاية الفضيلة في الشجاعة ورباطة الجأش وحب ما هو جميل ونافع، يعشقونه سواء كان ما فيه من تخييل وتصوير رفيعا أو كان وضيعا. وأيضا يجتنبون الشهوات لأنه ليس

---

(١) "أفلاطون ذكر في كتابه المعروف بكتاب "السياسة" أنه يوجد في سنن المدن المحكمة السنن أن تأليف الألحان من الأشياء التي تلزم الحاجة إليها، وأنه كما يجب أن نباعد الأحداث من استماع اللحون الشجية والنوحية والمزحية، كذلك أيضا ينبغي أن نجنب الأبطال من الناس ومن يحتاج إليه في الحرب أمثال هذه اللحون، وأن يكون ما يستعمل لهم من ذلك تأليف اللحون المقوية التي تليق بالحرية، والأنفة من الانقياد للشهوات. فإن الأحداث إذا دبروا بهذا التدبير كانت أنفسهم على سبيل النجدة والقوة، وسبيل العفاف والنزاهة. وأما من كان غضوبا قاسيا فالذي يصلح له من الألحان ما كان شجيا لينا مرققا له، فإنه إذا استعمل ذلك وداوم عليه ولم يخلطه بغيره، صلحت به أخلاقه وبعدت عما كانت عليه." **أفلاطون في الإسلام**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٤٦.

(أ) فهم R وهذا التعليم لا يقع في زماننا.

بين العفة والشهوات ما هو مشترك أصلا. وذلك لأن الشهوات تجعل من الإنسان الفطن مترددا، كالأحمق: كلما استهوته شهواته ازداد رغبة فيها. مثال ذلك لذة النكاح، فهي من أكثر الأشياء التي تعرض الإنسان للخبل. ولا يضاهي عشق الموسيقى عند أهلها لذة من اللذات، لأنه عشق للحسن بالذات. وأما الدناءات وغيرها من الرذائل فهي مكدرة للذة /ع ٣٦/.(مل ٣٣، ٢٤)

[٦١] ولما كان ذلك كذلك، فليس للعاشق والمعشوق إلا أن يكون عشقهما شريفا، والأهم من هذا أن لا يصير عشقهما لذة أو يمتزج باللذة. من أجل ذلك ينبغي أن نضع ناموسا في هذه المدينة بمقتضاه يكون حب المحبين وعشقهما بمثابة الحب الذي يكون بين الآباء والأبناء، وهذه غاية فعل الموسيقى. (مل ٣٤)

فهذا مجمل ما ذكره أفلاطون في موضوع الموسيقى هنا.

[١٧- الرياضة والطعام والشراب...]

[٦٢] بعد ذلك شرع [أفلاطون] في الكلام عن الرياضة والغذاء، وبالجملة الأمور التي تكسبهم الفضيلة الحقيقية، لا من حيث هي فضيلة حقيقية بإطلاق[أ]، كما قال جالينوس وغيره من الأطباء في هذا الشأن، بل من حيث هي فضيلة حقيقية تستكمل بها النفوس التي تستأهل فعل الحفظ (الحراسة) وهي فضيلة الشجاعة. ولهذا كانت الرياضة والغذاء المقدرين على هذا النحو من التقدير لا يكسبان الجسم الصحة فحسب، بل تكسبان النفس أيضا الفضيلة التي أعدت من أجلها. مثال ذلك الرياضة البسيطة: فهي مع كونها تكسب الجسم الصحة فإنها كذلك تحرك الجزء الغضبي (=الشجاعة) من أجزاء النفس وتجعله أقوى مما كان عليه. ولذلك أوصى أفلاطون بأن لا يقتصر هؤلاء على الرياضة بلا موسيقى، أو على الموسيقى بدون رياضة. ذلك

(أ) لفظ "إطلاق" محذوف عند L.

لأن الموسيقى وحدها تحمل النفس على اللين وتصيرها ضعيفة وفي غاية الخمول والدعة، وخاصة عند ما تعزف اللينة من ألحانها.(مل ٣٥)

[٦٣] كذلك الرياضة، فإنها إذا عملت بمفردها تجعل النفس في غاية الغضب، فلا تقبل الأقاويل الإقناعية، بل تبلغ الغاية في النفور مما يمليه العقل، كما نرى ذلك يعرض لذوي الطبع الغليظ من العتاة، وللذين لم ينالوا نصيبا من الأدب والتعليم. (مل ٣٦)

[٦٤] ولذلك كانت هاتان الصناعتان [الرياضة والموسيقى]، كما قال أفلاطون، متقابلتين[أ] في جزئي النفس، أعني القوة الغضبية والقوة الحكمية (=العقلية)، حتى يحصل من امتزاجهما الفضيلة التي هي خلق الحراسة، أعني أن يكون [الحفظة] في غاية الانشراح والتودد مع أهل المدينة، وفي غاية الشدة على الغرباء. قال: والرياضة التي ينبغي لهم أن يتعودوا عليها هي الرياضة البسيطة و المعتدلة التي هي أنسب للحروب.(مل ٣٦،٣٨)

[٦٥] وأما الطعام فينبغي أن يقتصروا فيه على الأغذية البسيطة التي تجمع بين الكفاية وإعطاء الأجسام القوة للقيام بما يراد منهم، كاللحم المشوي والثرائد البسيطة المطبوخة في الماء والملح والزيت[1]. وذلك لأنهم إذا تعودوا على غير هذا من الطعام ثم افتقدوه في رابطاتهم (=معسكراتهم) تسبب لهم ذلك في المرض الشديد، ولذلك لا ينبغي لهؤلاء (الحفظة) أن يكتسبوا من تروضهم ومطعمهم ومشربهم وأحوالهم النفسية من العادات، ما إذا تغيروا عنه أصابهم المرض، لأن هؤلاء الرجال، كما يقول أفلاطون، هم أحوج إلى الصحة،

---

(١) "قال (=أفلاطون): وليس ينبغي أن توسع أرزاقهم. قال: وينبغي أن تجعل جراياتهم الحَبّ من الطعام والقصد من الآدام. وينبغي أن ينظر لكسوتهم ولسائر ما يحتاجون إليه بالقصد. قال: وينبغي أن يحظر عليهم شرب الشراب البتة فلا يشربوه في ليل ولا نهار، إلا على سبيل التداوي والعلاج. قال: وينبغي أن يكون ما يطعمون الكباب والشواء. قال: وأخلق بهم إذا تمادى الزمان عليهم أن يحتاجوا إلى حفظة يحفظونهم". بدوي. **أفلاطون في الإسلام**. نفس المرجع. ص ١٥٨.

(أ) لفظ "متقابلين" محذوف عند L.

مثلما أن الكلب أحوج إلى حدة النظر ورهافة السمع من أي شيء /ع ٣٧/ آخر[أ]. (مل ٣٨)

[٦٦) ولذلك لا ينبغي لهم أن يشربوا حتى الثمالة، لأن الحفظة أولى الناس بتجنب ذلك، وإلا احتاج الحفظة إلى حفظة يحفظونهم. ولما كان ذلك كذلك فالسكر والولائم المترفة أمور محرمة على أهل هذه المدينة، وكذلك الحلوى وما شاكلها بالجنس. وبالجملة فحالهم في الطعام والرياضة كحالهم في الموسيقى، أعني أنهم إنما يتناولون هذه الأنواع البسيطة فقط، وذلك لأن الموسيقى المركبة تولد في النفس الشرور، بينما الرياضة المركبة تولد العلل في الجسم والنفس معا. وذلك لأن خلو الموسيقى من الأخلاق، وشدّة الشره في المطعم والمشرب في المدينة تنشأ عنهما بالضرورة صناعتان: صناعة القضاء وصناعة الطب.(مل ٣٩، ٤٠، ٤١)

[٦٧] ولا أدل على سوء حال أهل المدينة و فساد آراء أهلها، من أن يكونوا بحاجة إلى القضاة والأطباء. وذلك لأنه لن يكون لهم فضيلة من ذات أنفسهم أصلا، وإن تحلّوا بها فعن اضطرار. ومتى زادت حاجة المدينة لهاتين الصناعتين وزاد التعلق بهما، زاد ابتعادهم عن النهج السوي. (مل ٤٢)

[٦٨] ومن أجل هذا كان من خصائص هذه المدينة (الفاضلة)، أن لا تحتاج لهاتين الصناعتين وأن لا يوجد فيها بوجه من الوجوه قاض أو طبيب، بل إذا عرض ووجد، فهو باشتراك الاسم مع صناعة الطب وصناعة القضاء الواقعتين اليوم في المدن [الدول]. (مل ٤٢)

[١٨- الطبيب والقاضي... في المدينة الفاضلة]

[٦٩] وذلك لأن طعام هؤلاء عند ما يكون بمقدار، كمّاً وكيفا وزمانا، وجودة ونفعا، وعندما يتصرفون على الحال التي وصفنا، فقد يظن بهم أنهم لن يحتاجوا لكثير من الأدوية المعمولة في زماننا هذا، وفي الذي مضى. ويرى

(أ) "أكثر من أي شيء آخر" محذوف عند R.

أفلاطون أن الأمراض التي تحدث في هذه المدن أمراض طرأت، لم تكن بحسب مذهب أسقلبيوس، وأن الأسماء التي وضعت لها مستحدثة، أعني: الأمراض التي سببها سوء أخلاط المواد كالخراجات والحمى وغيرها. (مل ٤٢)

[٧٠] ولما كان ذلك كله كما وصفنا، فالراجح عندي أنهم لن يستعملوا في هذه المدينة كثيرا من الأدوية ما عدا التي يداوى بها ما ظهر، مثل الرضوض والجروح والكسور وما شابه ذلك. وإنما يحتاجون إلى طبيب يميز بين من يولد وبه عاهة يمكن علاجها، ومن يولد وبه عاهة معروفة لا دواء لها فيداوي الأول ويدع [يبتر][أ] الثاني. ومن كان يعيش بالدواء دون أن يعمل عملا من أعمال المدينة، فهذا هو الذي يرى فيه أفلاطون أنه من ذوي العاهات. وعنده أن من لم يكن مؤهلا لقبول الفضائل الحقيقية فلا يلزم أن يتداوى، وذلك أن كل موجود افتقد الغاية التي كان من أجلها، فلا فرق بين /ع ٣٨/ أن يعدم أو يوجد. ولذلك فضل سقراط الموت على الحياة لما رأى أنه لا يمكنه أن يحيا حياة إنسانية. (مل ٤٣، ٤٤)

[٧١] ولما كان الإنسان إنما خلق ليصير جزءا من هذه المدينة، كي يقوم فيها بعمل، فإنه إذا انعدم منه هذا النفع صار موته أفضل من حياته. ولهذا يحاول الأطباء أن يبتروا من الجسم كل عضو تعفن وبطل العمل به، كالأصابع المتعفنة والطواحن (الأضراس) الفاسدة. وأيضا فعندما نترك أمثال هؤلاء في المدينة فإنهم يصيرون أحد الأسباب في ولادة ذوي العاهات، وهذا ما يحصل في الغالب. (مل ٤٥)

[٧٢] وأنت ترى ذلك عند أهل الصنائع القائمين على صناعتهم، فإنهم إذا مرضوا فزعوا إلى الأطباء يطلبون مداواتهم بالمسهلات والمقيئات وعن طريق فصد الدم، رغبة منهم في العود بعد ذلك سريعا إلى صنعتهم. فإذا فعل الطبيب ذلك لهم اتبعوا نصائحه، أما إذا وصف لهم حمية يتعطل بها عملهم مدة طويلة لم يستمعوا له، إذ يرون أن حياتهم لم يعد لها ذلك النفع الذي

(أ) جاء لفظ "يدع" في الترجمة العبرية بلفظ لعله يبتر. وترجم L : ويترك الثاني لألمه.

كان يصدر عنه الأعمال التي تعودوا عليها. وإنما يتمسك بالحياة مع وجود عاهة مزمنة أولئك الذين يداومون الجلوس في زوايا الطرق وهم أهل البطالة.(مل ٤٥)

[٧٣] وأما ذوو العاهات ممن يستطيعون العيش بدون علاج فمن الناس من يرى قتلهم، ومنهم من يرى الإبقاء عليهم. وأما من يعتقد أنه قد يقع منهم ضرر لأهل المدينة فهذا ليس على شيء[أ]، إذ لهذا دعت الحاجة إلى وجود الطبيب في هذه المدينة. أعني ليداوي الأمراض الظاهرة ويتحقق من العاهات ليميز فيها بين المزمن وغير المزمن.

[٧٤] وأيضا يُظن أن ضرورة وجوده في هذه المدينة هي لأمر آخر، وهو أن ينظر بالقوة الفكرية التي اكتسبها بالاختبار والتجربة في الأغذية المناسبة لشخص شخص وصقع صقع، وزمانها ومقدارها. و بين أن الطبيب لا يكون على هذه الحال إلا بعد أن يجمع بين المعرفة بصناعة الطب وطول النظر في الأمراض و الألفة بها، سواء في غيره أو في نفسه، وذلك لأن إحساسه بالمرض في جسمه هو يكسبه علما لا يكتسبه من إحساس غيره.(مل ٤٥)

[٧٥] وأما القاضي في هذه المدينة، فيُحتاج لوجوده أيضا لينظر في أمر من كان شريرا بالطبع، ولا يفيد فيه علاج، أعني إصلاح النفس، فيقضي فيه، ومن كان منهم قابلا للتأديب أدبه. ولا تحصل هذه المعرفة إلا بعد طول ممارسة، وذلك لأن العلم بأسباب الجرم إنما يحصل عنده بعد أن يفحص عنه في غيره. وذلك لأن من شروطه [القاضي] أن لا تكون نفسه شريرة بل فاضلة بالفطرة الأولى بعد أن ينشأ على الموسيقى البسيطة. وليس شأنه شأن الطبيب، الذي لا ضرر منه إن كان مريض الجسم: فالقاضي فلا يكون قاضيا عدلا وهو شرير النفس، لأن النفس الشريرة /ع ٣٩/ لا تعرف الفضيلة ولا جوهرها. أما النفس الفاضلة فهي تعرف نفسها وتعرف الشر من غيرها بطول التجربة.

---

(١)ترجم R فهذا ليس على شيء بـ "هذا لا يهم".

ولذلك وجب أن يكون القاضي مسنا، لأن اليافعين لا يعرفون إلا ما هو خـير، أعني الذين نشأوا على الموسيقى البسيطة والقصص الحسنة. فعلى هـذا النحـو تكون صناعة القضاء وصناعة الطب في هذه المدينة. (مل ٤٦، ٤٧)

[١٩- شروط الرئاسة. أول الشروط: الثبات على الرأي]

[٧٦] ثم أخذ بعد ذلك يذكر الأشياء التي تخص النظر في الخصال التي يجب أن تكون فيمن يُختار من هـؤلاء الحفظة لأن يكـون رئيسـا فقـال: إنـه ينبغي أن يختار من هؤلاء الأفضل وهو أكثرهم حبا لمنفعة أهل المدينة وأكثرهم تهذيبا فيهم. وذلك إنما يكون إذا اجتمعت فيه شروط: (مل ٤٨)

[٧٧] منـها الثبـات علـى الـرأي[١] وعـدم الحيـدة عنـه ولـو غصبـا[أ] واضطرارا. ويكون (الاضطرار) من وجوه عدة: كـأن يكـره علـى فعـل أمـر مـن الأمـور قسـرا أو بالتـهديد، أو تصيبـه الحـيرة فـيرتكب الخطأ، أو يتعــرض للتضليل والإغراء بلذة من اللذات، أو يصاب بالنسيان طول الوقت.(مل ٤٩)

[٧٨] والتخلي عن الرأي والنهج نوعان: نوع يكون طوعا وهو الرجـوع عن الرأي الخاطئ، فتجنب الشر إنما يكون طوعـا. ونـوع يكـون كرهـا، وهـو التخلي عن الرأي الصحيح، كالخير إنما ينزع عنه الإنسان كرها، ويكون هـذا اضطرارا، كما قلنا، إما بسبب الغصب أو الإغراء أو الخطأ. (مل ٤٩)

[٧٩] ولذلك ينبغي أن يُختار من بين هؤلاء الأحداث من لا يغيب عن باله أن من الواجب عمل أكثر الأمور نفعا للمدينـة، ومـن يصعـب إغراؤهـم في جميع الأحوال والظروف. ولا بد من اختبارهم أيضا بالأشياء الـتي قـد تجرهـم إلى التخلي عن معتقدهم، أعني اللذات، وبالتي قد يخيفهم سماعها. فمن كان

---

(١) جاء في إحدى الشذرات المتبقية من الترجمة العربية للكتاب الذي يلخصه ابن رشد هنا ما يلي: "قال(=أفلاطون): ويجب أن يكونوا محبين لمدينتهم ثابتين على آرائهم لا يزيلـهم عـن ذلـك السـراء ولا الضراء". قال: "وهكذا يجب أن يكون ولاتها". **أفلاطون في الإسلام**. نفسه. ص ١٦١.

(أ) قرأ شموئل "غصبا" "غضبا" وبه ترجم R و L.

منهم مستكملا للخصال التي ذكرنا فلا يتزحزح عن رأيه، ولا تزيده التجربة إلا صقلا، كما يصقل الذهب الإبريز في النار الملتهبة، فهذا هو الذي ينبغي أن يترأس على المدينة ويحفظها، ويستحق التكريم حيا وميتا، وعند مواراته التراب يحظى بكل ما يقوم به الأحياء لتخليد ذكرى الموتى. (مل ٤٩)

[٢٠- شروط أخرى: الناس معادن...]

[٨٠] ولنشرع الآن في بيان بقية الشروط التي قد يجب اشتراطها في الرؤساء مما ينتمي إلى الفضيلة الخلقية والفضيلة النظرية، لأن الرؤساء في هذه المدينة، هم بلا شك، الفلاسفة الذين أضافوا الحكمة إلى هذه الفضائل وغيرها مما نعدده فيما يأتي.

[٨١] وإذ قد تبين أن من الممكن أن يولد في الحفظة من ليس معدا بالطبع لأن يكون حافظا، وإن كان هذا من الأقلي، وكان من الجائز أيضا أن يولد في واحد /ع٤٠/ من أصناف (=مراتب، طبقات)[1] أهل المدينة من غير الحفظة، من يكون أليق لأن يصير حافظا، وإن كان هذا في حكم النادر، لأن كل صنف إنما ينكح (=يتزوج) من بين صنفه، أعني أن الحافظ ينكح من صنف الحفظة والفلاحون كذلك ينكحون من صنف الفلاحين. ولما كان كل واحد من هؤلاء قد جبل بالطبع على العمل الذي هو بسبيله، مثلما أن الأبناء

---

(١) كان المجتمع اليوناني مجتمعا طبقيا، طبقة العبيد، طبقة المواطنين، طبقة السادة، وبالتالي كانت "الطبقة"، لفظا ومفهوما، أساسية في التفكير السياسي والاجتماعي عندهم. أما في الإسلام الذي لا يعترف بـ"الطبقات" بهذا المعنى، فإن لفظ "الطبقة" قد وظف في ميدان آخر، ميدان الانتاج الأدبي والفكري والتمذهب العقدي: طبقات النحاة، طبقات الشعراء، طبقات المحدثين، طبقات المعتزلة الخ. وربما لهذا السبب لجأ المترجمون والكتاب في "السياسة"، لأداء معنى "الطبقة" بالمفهوم اليوناني -"الطبقة الاجتماعية"- إلى ألفاظ أخرى، فاستعملوا "المرتبة" و"الرتبة" و"المنزلة" ونادرا ما استعملوا "طبقة" -كما فعل صاحب "العهود اليونانية". وبالنسبة للنص الذي بين أيدينا فإن اللفظ المستعمل في ما تبقى من شذرات، من الترجمة العربية القديمة للكتاب الذي يلخصه ابن رشد، هو "الصنف" من ذلك مثلا : "وسبيل النظام والصلاح أن يعطى كل صنف من أصناف أهل المدينة ما ينبغي أن يعطى مثله، ثم لا يترك بأن يزول عن حالته فيطلب ما ليس له ولا يقنع بما هو له". **أفلاطون في الإسلام**. نفس العطيات ص ١٥٨. وسنستعمل بدورنا هذا اللفظ في هذا المعنى.

يكونون في الغالب على طبع الآباء، لأن الوالدين إنما يوَلِّدان في الغالب من هو أشبه بهما نفسيهما، وكان الاختلاط من الأمور التي تحصل (في المدينة) كما سبق القول، (لما كان ذلك كذلك) فإن من الأسباب المؤدية إلى الفساد هذه المدينة، والمُضرة بها أشد الضرر، أن يتولى عملا فيها من الأعمال من كان غير معد له بالطبع. (مل ٥٠)

[٨٢] ولمكان هذا ذكر أفلاطون حكاية، في شأن هذه المدينة، اخترعها ليقنع بها الحفظة وسائر العامة، ليتراضوا على أن يتحول من هو في صنف من أبنائهم إلى صنف آخر (الانتقال من طبقة إلى أخرى). والحكاية هي هذه: "قلنا لهم: انتم، أيها المختارون الفضلاء، قد نشأتم وتربيتم في باطن الأرض على هيئاتكم هذه وجميع أسلحتكم وعُدَّتكم. فلما استوى خلقكم وتميزت هيآتكم، أخرجتكم الأرض إلى النور، فهي أم لكم وأنتم إخوة، فليكن رأيكم فيما تنهض به المدينة إذا هاجمها مهاجم، رأي من يتملكه الغضب من أجل إخوته المولودين في أرض واحدة ومن أم واحدة. فأنتم جميعا كل واحد، من صنف واحد، أهل مدينة(=مواطنين) إخوة من أم واحدة. غير أن الله حين خلقكم، جعل منكم من يكون على استعداد للرياسة فخلط جوهره بالذهب الإبريز، فليكن هؤلاء بينكم مكرمين غاية التكريم. وأعد الله كذلك خدام الرؤساء فخلط هيئاتهم بالفضة، ثم نظر في أمر العامة ممن هم في الدرجات الدنيا وسائر الحرفيين والصناع، فخلط بهيئات بعضهم حديدا وبأخرى نحاسا. وبعد أن تم كونكم جميعا، وأنتم من نوع واحد وأصناف مختلفة، كان الأغلب أن يلد كل منكم ولدا شبيها به في الصنف. غير أنه قد ينشأ من الذهب فضة ومن الفضة ذهب، وهكذا في الأصناف الأخرى، أعني أنه قد ينشأ من النحاس ذهب أو فضة وبالعكس. وعهد الله إلى الرؤساء بأن لا يراعوا في حفظتهم شيئا آخر غير العناية بأبنائهم، وتقويم طباعهم، والفحص في من كان منهم قد تكون من أخلاط، فإذا كان الولد نحاسي الطبع عزلوه عن بقية الأولاد وعاملوه بحسب طبعه ودفعوا به إلى أيدي الصناع وسافلة العامة. وإذا اتفق أن ولد لهؤلاء من هم من ذهب أو فضة وضعوهم موضع تكريم، فجعلوا

الأفضل والأكفأ سيدا وذلك نزولا عند أمر العناية[أ]، /ع٤١/ لأن النبي إذا ما أنذر بفساد هذه المدينة فإن ذلك إنما يقع إذا كان رئيسها حديدا أو نحاسا". وتحكى لهم هذه الحكاية، مع شبيهاتها مع الموسيقى منذ صغرهم. (مل ٥١)

[٨٣] ولما أنهى كلامه هذا قال: أما سكنى هؤلاء الحفظة والرؤساء في هذه المدينة، فينبغي أن تكون على النحو الذي يمكنهم من الإشراف على المدينة، حتى إذا كان من أهلها من خرج لمناهضة شريعتها عاقبوه، وأيضا على النحو الذي إن قام عدو بالهجوم على المدينة من وراء الأسوار اجتهدوا في طلبه ولاحقوه وانتقموا منه[1]. (مل ٥١)

[٢١- منع الملكية على الحفظة]

[٨٤] ثم إنه بعد أن حدد مكان سكناهم، شرع في فحص إن كان يجوز لهم أن يمتلكوا شيئا مما لا يجوز لأهل المدينة، يختصون به من مسكن أو غيره فقال: " انه لاشيء أضر بالرعاة من أن يربوا كلابا القصد منها حراسة ما يراد حمايته، فتخرج عن طورها لجوع أو خوف أو لعادة من العادات السيئة، فتتعرض بالأذى والضرر للقطيع. وتتحول من كلاب إلى ما يشبه الذئاب". (مل ٥١، ٥٢)

[٨٥] كذلك شأن الحفظة، فقد يكونون على هذا المنوال: أعني أن من أشد الأمور ضررا أن يكونوا على حال يلزمهم منها أن يلحقوا الضرر بأهل المدينة وهم أقوى وأشد بأسا من سائرهم. ولذلك فإنه من أوكد الواجبات أن يأخذوا (أهل المدينة) حذرهم من الطغاة. وأنت يتبين لك هذا من أمر هؤلاء الجبارين في هذه المدن (مدن الأندلس). فإنه إذا ما قضى(=مات) الغالب على الأمر، تسلطوا ثانية على الرعية وفتكوا بها. (مل ٥٢)

---

(١) "ويجب أن تجعل مساكن حفظة المدينة خارج المدينة، بحيث لا يتعذر عليهم حفظ المدينة ممن يريدها بسوء من خارج، ولا يتعذر عليهم حفظها ممن يبغيها بسوء من داخل". نفسه. ص ١٥٧.

(أ) "نزولا عند أمر العناية" محذوف عند R و L.

[٨٦] ولما كان ذلك حال الحفظة، فإنه من أوجب الأمور أن نكون أشد حرصا عليهم. أعني أن لا نتركهم على حال بها يخرجون من كونهم حفظة فضلاء، إلى أن لا يكونوا حفظة أصلا. والأقرب إلى الصواب أنه لا ينبغي أن يكون لأحد منهم شيء يملكه، سواء كان مسكنا أو آلة أو أي شيء آخر. وعلى سائر أهل المدينة أن يوفروا لهم ما يكفيهم من المطعم والملبس. أما الذهب والفضة فلا حاجة لهم بهما أصلا، إذ سيقال لهم: "إن لديكم في نفوسكم أمرا إلهيا وهبه الله لكم عوضا عنهما، فما أنتم في حاجة إلى ما يجعلكم أشبه بغيركم، فلا تخلطوا ما وهبكم الله من ذهب رفيع بذهب الفانين من الناس، لأن ما يدخره الناس (=من ذهب) إنما يصرف في أشياء كثيرة زائلة [لا تنفع][أ]. أما الذهب الذي فيكم فهو ذهب خالص إبريز، فلا تتعلقوا بذهب /ع٤٢/ ولا بفضة ولا تخزنوهما تحت أسقف البيوت. ولا تطلبوهما (للزينة) ولا تشربوا في آنية من فضة أو ذهب"[1]. **(مل ٥٢)**

[٨٧] وإنما كان جمع الأموال مضرا بالحفظة، لأنهم إذا تملكوا المستغلات والبيوت والدنانير والدراهم، صار كل منهم يكسب لنفسه، فينجر إلى تكديس الأموال دون أهل المدينة، فتسود بينهم العداوة والبغضاء. ويسري ذلك أيضا فيما بينهم هم أنفسهم، فلا يقاتلون في الأغلب إلا من أجل أموالهم لا من أجل أهل المدينة. وبالجملة يعرض لهم مع أهل المدينة ومع بعضهم بعضا، من العداوة والكره والخداع ما يعرض لأهل هذه المدن (الأندلسية). وقد يكون ذلك سببا في أن يتآمروا على أهل المدينة ويفتكوا بهم. (مل ٥٢)

[٨٨] وبالجملة يصير أهل المدينة عندهم بمنزلة الأعداء، يخافونهم كما يخاف منهم أعداؤهم الذين وراء الأسوار، فتكون حربهم عليهم (على أهل

---

(١) "قال (أفلاطون): وينبغي أن يحظر عليهم اتخاذ المساكن الفاخرة واقتناء الضياع والمستغلات". "قال: وينبغي أن يحظر عليهم اتخاذ آلات الزينة وادخار الذهب والفضة". "قال: وينبغي أن يحرم عليهم شرب الماء في آنية الذهب والفضة". نفسه. ص ١٥٧.

(أ) "... في أشياء كثيرة لا تنفع" ترجمها R "... في أشياء كثيرة غير مشروعة".

المدينة)، وتكون حربا بالعرض (=لا بالذات) لأنــهم إنمـا يحـاربون مـن أجـل أموالهم وأنفسهم. وإذا هاجمــهم عـدو مـن خـارج واستطاعوا دفعه عن أهل المدينة، تقاعسوا خوفا على أملاكهم، وقبلوا بالجزيـة. وإذا حـاربوا، حـاربوا من أجل مقتنياتهم وكانت حمايتـهم لأهـل المدينـة عرضـا. فيحـاربون إذا مـا اقتضى الدفاع أموالهم ذلك، ويتجنبون الحرب عند ما لا يأملون منـها خـيراً. وبالضرورة يحصل هذا عندما يكونون أهل أموال. (مل ٥٢)

[٨٩] ولذلك فإنا إن أردنا أن يكون الحفظة على أفضـل مـا يمكـن أن يكونوا عليه بما هم حفظة، فقد يجب أن لا يكون بيدهم شيء أصلا. ولو كـان اليسار وامتلاك الأموال فضيلة لكان لزامـا علـى الحفظـة بمـا هـم حفظـة، أن يكونوا من ذوي اليسار، لأننا لا نريد لهم أن يكونـوا فضـلاء بـالإطلاق، وإنمـا فضلاء بما هم حفظة.

[٩٠] وإن قال قائل: "إنكم منعتم هؤلاء القوم مـن الأمـر الفـاضل، بـأن صيرتموهم عبيدا على ما قال أفلاطون: فقـراء لا يملكـون شيئا ". قلنـا لـه إن قولك هذا هو مثل قول من قال لمن يضع صورة لإنسان: "إنك لم تضـع أشـرف الألوان لأشرف عضو في الجسم، إذ لما كانت العينان أشرف ما في الجسم كـان لزاما أن تخصهما بأشرف ما في الألوان، وهو الأرجواني". وهذا جهل، لأنه لا ينبغي أن تكون صورة العين صورة جميلة بـإطلاق (=جمـالا مطلقـا)، بـل بمـا تكون به العين في الأصــل جميلـة. فكذلـك الأمـر في الحفظـة، فـلا ينبغـي أن نطلب لهم الأفضل بإطلاق، بل بمـا هـم حفظـة. هـذا إذا مـا اعتبرنـا الإنفـاق فضيلة. /ع ٤٣/ (مل ٥٢)

[٢٢- لا شيء أشد ضررا بالمدينة من تكديس الأموال]

[٩١] ولما تبين له من أمر الحفظة أنه لا ينبغي لهم أن يقتنوا شيئا من الأشياء، نظر أيضا في سائر الصناع والفعلة من أهل هذه المدينة، إن كان ينبغي

أن يجوز لهم الاكتساب حيث يأخذون عن صناعتهم أجراً يكون لهم منه أملاك، فوجد الأمر هنا كسابقه(أ). (مل ٥٢)

[٩٢] وذلك أنه تبين له أن لاشيء أكثر إذاية لهذه المدينة من الفقر وتكديس الأموال. وذلك أيضا لأنا عندما نجيز لأهل الصنائع الاغتناء بما فضل لديهم من صنائعهم فإن غايتهم من صناعتهم تغدو الجري وراء المكسب وما قد يعود عليهم بالفائدة في ثروتهم، فيصبح نفعهم لأهل المدينة بالعرض،(=غير مقصود لذاته بل نتيجة فقط لنمو ثروتهم) إلى أن يصير الغرض من صناعتهم جمع الأموال وتكديسها لا الحصول على الضروري منها(ب). (مل ٥٣)

[٩٣] وإذا صار الأمر كذلك، التبست عليهم الغاية التي هي في الحقيقة غاية، وهي منفعة أهل المدينة. ذلك أنهم إذا هم استغنوا كرهوا صناعتهم ثم هجروها، أو صاروا صناعا خاملين، فإذا ما ألحت عليهم الحاجة بعد ذلك عزت عليهم آلاتهم، وصعب عليهم توفير حاجاتهم، وصاروا إلى قبيح الأمور. (مل ٥٣)

[٩٤] ولما كان ذلك كما وصفنا، ارتأى أفلاطون أن لا يكون في هذه المدينة ثروة في ملك أي كان، يتصرف فيها كما يشاء. ولمكان هذا فلا معاملة بذهب أو فضة، ولن يحتاجوا إليهما أصلا في هذه المدينة. وذلك لأن الذهب والفضة، كما تبين في "أخلاق نيكوماخيا"، إنما يحتاج إليهما في هذه المدن(=الأخرى،غير الفاضلة) لصعوبة المعاملات (=المبادلات)، وأيضا لكونها وسيلة [تستعمل] في الأمور المختلفة حتى يقع تساوي العمل في الأمور التي يصعب تقدير حدوث التساوي فيها. (مل ٥٣)

[٩٥] ومثال صعوبة المعاملة أن الفلاح، مثلا، إذا رغب في محراث لا يكون عنده ما يؤديه للحداد مقابل ذلك غير المؤونة، فإذا كان الحداد لا

(أ) ترجم R عبارة "فوجد أن الأمر هنا كسابقه" بـ"فوجد أن الأمر كذلك في الأمرين".

(ب) ترجم R العبارة: "... وتكديسها لا الحصول على الضروري منها" بـ: " فيكون عملهم واجبا لا قصد الربح".

يحتاج إلى طعام، وإنما يحتاج إلى ملبس مثلا أو شيء آخر، فإنهما لن يتكاملا فيما بينهما في العمل، فيلزم أن يضعا شيئا ما يكون بالقوة هو كل الأشياء، ويكون إذا ما أعطى الفلاح هذا الشيء للحداد وأخذ منه المحراث في [مقابله] يكون الحداد قد أخذ كل شيء يريده ويحتاجه. وكذلك الأمر عند واحد واحد من سائر أهل المدينة. (مل ٥٣)

[٢٣- ضرورة المخزن ..وعدد محدود من الصناع]

[٩٦] ولما كان الفلاحون يجمعون المؤونة التي يحتاجون إليها هم وأهل المدينة، والحدادون يصنعون من الآلات ما يحتاج إليه أهل المدينة، وكذا يفعل النساجون والبناؤون وغيرهم، لزم أن يكون في المدينة مخزن (بيت تموين) يدفعون إليه هذه الآلات وهذه المؤن جميعها[أ]، حتى توزع بين أهل المدينة بالمقدار الذي يحتاج إليه كل منهم. وهذا في الصنائع الضرورية خاصة، وليس في صنائع الترف التي إنما المقصود منها المتعة وحدها، كصناعة العطر وصناعة الزواقة والنقش والتفصيص وغير هذا مما في هذه المدن. (مل ٥٤، ٥٥)

[٩٧] وبَيِّنٌ أنهم لن يحتاجوا إلى دينار أو درهم أصلا، ولن يحتاجوا أيضا إلى أعداد من الصناع في هذه المدينة بأي قدر اتفق، حتى لا تنعدم الأشياء /ع ٤٤/ في زمن، أو تفوق الحاجة في زمن آخر، وتبطل [بعض] الصنائع، كما رأينا ذلك يعرض في حرفة الحلاقة وغيرها من الأمور في هذه المدن (الأندلسية). أما ما كان من الصنائع ضروريا لعامة أهل المدينة فسيكون لهم العدد الكافي من الصناع فيها، كصناعة الفلاحة والحياكة، وأما ما كان من الصنائع إنما هو ضروري لصنف من الناس، فسيكون لهم منها أيضا بمقدار ذلك، مثل صناعة اللُّجُم (=ج. اللجام). ولذلك لن ينكح أحد من أهل هذه المدينة متى يريد أو من يريد، بل سيكون ذلك بالمقدار الذي يكون به حفظ

(أ) ترجم L عبارة "... كان في المدينة... المؤن" بـ "كان في المدينة نوع من المال يؤدي به لجميع هذه.. والمؤن".

العدد المقصود من صنف صنف (= من كل طبقة) في المدينة. كما سنذكر بعد هذا، عندما نتكلم عن زاوج الحفظة.

[٩٨] ولما تبين له أن هذه المدينة لن تستعمل الذهب والفضة أدركه الشك من أمر حروبها مع غيرها من المدن ذات الثراء والحول، وقال: ربما تصاب (المدينة الفاضلة) بالوهن من قتال تلك المدن!. ولما فحص في الأمر تبين له أن الأمر خلاف هذا. ذلك أن اليسار والكفاية يسببان التواكل[أ] لأصحابهما ويؤديان بهم إلى ضعف التحصيل وعدم الاستعداد للحرب. فإذا تربى هؤلاء الحفظة على الوجوه التي ذكرنا، وحصلت لديهم ملكة الحرب، إضافة إلى أنهم كانوا معدين بالطبع لذلك، فحالهم مع أصحاب اليسار وأهل الكفاية ستكون كحال الذئب مع قطعان سمان، لذا سيمكنهم أن يقاتلوا ضعفي عددهم أو ثلاثة أضعافه. وأنت تتبين ذلك واضحا جليا في القبائل من أهل الوبر ومن يغلب عليهم شظف العيش، الذين يكونون أشداء[ب] يغلبون في أقصر وقت الأمم المسالمة[ج] من أهل الكفاية واليسار، كما عرض ذلك بين ملك العرب وإمبراطورية الفرس. (مل ٥٦، ٥٧)

[٢٤- حروب المدينة الفاضلة]

[٩٩] وأيضا، فإن هذه المدينة إذا كان عليها أن تحارب غيرها، فإما أن تحارب مدينتين أو مدينة واحدة. فإذا حاربت مدينتين فالأمر سهل، وذلك بأن يرسلوا رسلهم إلى إحدى المدينتين فيتوسلون إليهم ويلتمسون منهم العون قائلين: "إننا لا نستعمل الذهب والفضة فهما حرام في شريعتنا، أما أنتم فهذا مسموح لكم به، فتعالوا نحارب معا حتى نظفر بأسلاب الأعداء ونأخذ

(أ) قرأ شموئل اللفظ "تواكل" "تراكل"، ولم يفهم R هذا الخلط، وتخلص منه L بأن ترجم تواكل، تراكل، بـ التمرد.
(ب) ترجم R الفقرة بـ"بين أهل الصحاري وأصحاب بعض الجمال.
(ج) حذف R المسالمة.

أموالهم". فإذا فعلوا ذلك سارعت إلى مصادقتهم الأمم التي عرضوا ذلك عليها. (مل ٥٧)

[١٠٠] وإن قال قائل: "إن أهل هذه المدينة إنما مكنوا أنفسهم من حكومة عندما استغنوا وامتلأت أيديهم من الأسلاب، فاستطاعوا بهذا أن يحاربوا مع هذه المدينة الفقيرة ؟ لكن الأمر ليس كما يبدو، لأنه ليس هناك مدينة واحدة فاضلة حقا، غير المدينة التي نحن بصدد إنشائها،/ع ٤٥/. أما سائر المدن، فإن كل واحدة منها هي في الحقيقة مدن متعددة، حتى وإن كانت منازلها[أ] في مكان واحد. لأن [سياسة] هذه المدن فيها إنما هي من أجل تدبير البيت (الدخل والخرج؟) لا تدبير البيت من أجل السياسة المدنية. فإذا اتفق وسموها مدينة واحدة فإنما ذلك بالعرض، لأن حال المدينة الفاضلة وأجزائها كحال الجسم ككل. فاليد والرجل، مثلا، إنما وجودهما في الجسم هو فقط من أجل باقي الأعضاء التي فيه. أما هذه المدن فالأمر فيها عكس هذا، واجتماعها في الأغلب إنما يكون بنوع من الاضطرار لحفظ البيت. وهذا بيّن بنفسه لمن تمرس بعض التمرس في هذا العلم. (مل ٥٧)

[١٠١] وبالجملة، إن تلك المدن تنقسم ابتداء، كما قال أفلاطون، إلى مدينتين: إحداهما مدينة العوز والأخرى مدينة الثراء. وتتفرع عن كل واحدة منهما مدن متعددة. فإذا اشتهى[ب] معوزو المدينة أموال أثريائها، فحال الحرب في المدينة الواحدة من تلك المدن الجاهلة، كحال، الحرب بين مدينتين [مختلفتين].(مل ٥٧)

[٢٥- خصائص المدينة الفاضلة: الحجم والسكان...]

[١٠٢] ولذلك فإن هذه المدينة التي نروم إنشاءها ستكون عظيمة بالذات، شديدة البأس، ولو أنها لن يكون بها، كما قال، أفلاطون سوى ألف

(أ) R "مباحتها".
(ب) R مَكن.

مقاتل، إذ في مثل هؤلاء قال سبحانه: "إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين" الآية (الأنفال ٦٥)(أ). ولما كانت هذه المدينة لا يحصل منها بأي مقدار اتفق [ما به قوام] الجماعة الفاضلة، فإنه ينبغي أن لا تكون من الصغر بحيث يتغلب عليها مجاوروها من الأمم الأخرى، كما لا ينبغي أن تكون من الكبر كذلك بحيث يعرض أن [لا] تنتفع مما لها من فلاحة وزرع وغير ذلك. (مل ٥٧، ٥٨)

[١٠٣] قال [أفلاطون]: وينبغي أن يعين رؤساء هذه المدينة، مثلا، ما ستكون عليه مساحتها، صغرا وكبرا، وكم عدد حفظتها والأصناف التي تحتاجها من الصناع. وذلك لأن الشأن في هذه المدينة كالشأن في الموجودات الطبيعية: فالأعمال الإنسانية لا تحصل فيها من هيئات(ب) صغيرة جدا في حجمها، مثل تلك التي يتحدث عنها في القصص التي تحكي عن مخلوقات لم يجاوز طولها الخنصر [الشبر] أو الذراع، ولا من هيئات عظيمة الحجم والمقدار، كما جاء في القصص التي أخبرت عن أناس في الأمم الغابرة تجاوزت أحجامهم ستين ذراعا أو ما شابه ذلك. إنما [تتم الأعمال فيها] بهذا الحجم الذي عليه أكثر الناس. وهذا لا يخص الأشياء الطبيعية وحدها بل والأشياء الصناعية كذلك. فالإيقاع، الذي يصدر عنه نغم ما، لا يتفق حصوله بأي مقدار كان (= بل لابد من مقدار معين). (مل ٥٨)

[١٠٤] وإذا كان ذلك كذلك، فربما سأل سائل وقال: فما مقدار هذه المدينة؟ /ع٤٦/ وكم يكون عدد الحفظة فيها؟ فنقول: إن ذلك يختلف حسب الزمان والمكان والأمم المجاورة. وذلك لأن إعطاء ذلك وتقديره تقديرا سليما، إنما يعودان إلى قوة العقل العملي، أعني قوة التجربة التي بها تقدر الأمور الكلية، حتى تخرج إلى الوجود بالفعل.

(أ) وردت الآية في الأصل العبري بالمعنى وليس باللفظ والآية هي: "يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون" آية ٦٥. وترجم R و L "... عشرون رجلا حرا".
(ب) هيئات محذوفة عند R و L.

[٢٦- الأمور تختلف باختلاف الزمان والمكان]

[١٠٥] ويظن أفلاطون أنه يكفي أن يكون عدد الحفظة في هـذه المدينـة ألف مقاتل، وذلك حسب ما يراه في زمانه و[بالقياس] مع الأمم المجاورة. وقد اعترض عليه جالينوس في ذلك وقال: "إنه لو أدرك زماننـا هـذا لعلـم أن هـذا التقدير غير صحيح"، يشير بذلك إلى عظمة الملك القائم في أيامه. والذي يتبين من كلام أفلاطون أنه لم يقل ذلك بمعنى أنه لا يقبل التغيير كما هو الحـال في الأمور الكلية التي ذكرها هنا، وإنمـا قـال ذلـك بحسـب زمانـه وأمتـه،أعـني اليونانيين. ألا ترى أن هذه المدينة (=في الأندلس) ينبغي أن تدفع [عن نفسها] جميع أمم الأرض، ولم يكن يرى ذلك أفلاطون! (مل ٥٨)

[١٠٦] ولقائل أن يقـول: إنمـا أراد أفلاطـون أنـه لا ينبغـي أن يكـون جمهور المدينة الواحدة أكـثر مـن هـذا العـدد، أعـني في الوطـن الواحـد، لئـلا يجعلوا من هذه المدينة مدنا كثيرة، لمكان ما ينبغي لها من التوسع. وحتـى لـو كان ذلك كذلك، فالشأن في هذا المقدار أنه يختلف أيضا حسب الأمكنـة، لـذا ينبغي أن يكون لكل من هذه الجماعات الفاضلة مقدار معين، أعني كل جماعة في ذاتها. أما إذا عين لهذه الجماعات عدد بعينـه وفـق حدودهـا ومسـاحتها المقدرة، فبحق يجب أن تكون على وفاق مع هـذا الـرأي، وأيضـا مـع طبيعـة الإقليم وطبائع الناس. وإلى هذا أشار صـاحب الشـرع بقولـه: "بعثـت للأحمـر والأسود"[1]. وان كان أفلاطون لا يرى هذا المذهب بل هو مذهب أرسطو، وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه.

[١٠٧] قال [أفلاطون]: وهذا الذي قلناه بشأن المبادئ الرئاسية في هذا الأمر، أعني: أن تكون هذه المدينة محدودة المقدار،هو أهون [في القبول] عندهم مما كنا قد طالبناهم به قبل، بشأن ترتيب مواليد أهل المدينة، من أنه عند ما يولـد للحفظـة مولـود نحاسـي[الطبـع] يجـب أن يدفعـوا بـه إلى الآخريـن

(١) حديث رواه أبو ذر. أخرجه الداراني.

[النحاسيين]، وعندما يولد لهؤلاء مولود ذهبي أو فضي أن يرفعوه إلى الحفظة، كي يكون كل واحد منهم في المحل الأوفق لطبعه لأن كل واحد معد لعمل واحد هو العمل الذي يوافق طبعه. (مل ٥٨)

[١٠٨] وبالجملة، فجميع هذه القواعد وما يمهد لها [مما قصد منه] حفظ هذه النواميس وغيرها مما سنذكر بعد هذا، كالنكاح والتناسل وما إلى ذلك، ليست مما يعسر على مثل هؤلاء الناس، بل هي أمور هينة إذا ما حافظوا عليها بما هم عليه من حسن النشأة والتربية التي سبق الكلام عنها، أعني بالموسيقى والرياضة./ع ٤٧/ (مل ٥٩)

[١٠٩] ولمكان هذا يجب الحذر الشديد من إحداث أية بدعة في الموسيقى عدا ما جاء في النواميس القديمة، لأنه إذا حدث ذلك انتقل الضرر بسهولة إلى المدينة كلها من غير أن يحس بذلك. ولا يبعد أن يتمكن من النفوس شيئا فشيئا، إلى أن ينتهي إلى إفساد الشرائع والنواميس.

[٢٧- الاكتفاء بالقوانين الكلية...أما الجزئية فعند التطبيق]

[١١٠] وقد تبين من أمر هؤلاء الناس أنهم إذا ربوا بهذه الشرائع والنواميس الكلية، استطاعوا بأنفسهم أن يتوصلوا إلى النواميس الجزئية والأخلاق الحميدة، كتكريم الآباء والإنصات في حضرة من هم أكبر منهم، وغير ذلك من النواميس العملية. ولذلك، فأمثال هذه الأمور الجزئية لا ينبغي أن توضع نواميس، لأن الشرائع الكلية إذا ما وضعت على أحسن وجه حركت أهل المدينة إلى النواميس الجزئية بأيسر الطرق، ومن تلقاء أنفسهم، لأن الإنسان إنما يتحرك إلى الجهة التي يحركه إليها طبعه ونشأته وما أدِّب به من أخلاق، فإن خيرا فخير، وإن شرا فشر. (مل ٥٩، ٦٠)

[١١١] أما من يضع النواميس الجزئية -دون وضع الكلية- كما حدث لكثير من واضعي النواميس، فهو بمثابة من يعالج مرضى لا يحصلون، بسبب إفراطهم في المأكل والمشرب والمنكوح، على أية فائدة مما يعالجون به. بل قد

تصير أمراضهم بهذه الأدوية إلى الأسوأ. ولهذا فقد يكون على من يسعى إلى وضع مثل هذه النواميس الجزئية، أن يقضي عمره في إصلاح أحوال[النـاس]، إذا هم قبلوا منه ذلك، وهو يظن أنه سيبلغ الغاية، ولكن هيهات! وقد يتبين لك ذلك من كثير ممن وصلتنا أخبارهم من واضعي النواميس.(مل ٦١)

[١١٢] وأما من يروم إصلاح شأن هذه المدن، فهو كما قال أفلاطون، كمن يقطع رأسا واحدة من رؤوس الثعبان المتعدد الرؤوس[1]، يفعل ما لا طائل من ورائه، إذ [الثعبان] ينفث سمومه من رؤوسه الأخرى. ولما كان ذلك كذلك، فبالضرورة يجب أن تسن بدءا مثل هذه النواميس الكلية التي سبق ذكرها، والتي ستأتي فيما بعد في هذا الكتاب. (مل ٦٢)

[١١٣] قال: أما الناموس الذي يشرِّع لبناء المعابد، وكذا الصلوات والذبائح والقرابين التي تغرس في النفوس الخشوع وتعظيم الإله والملائكة، فذلك متروك لما أمر به الله تعالى بواسطة النبي، فكأنه يرى أن هذه الأشياء الإلهية وما يهم المدن منها، ينبغي أن نقرها كما هي، لأنها كالمشتركة لجميع الشرائع وأمور الناموس.(مل ٦٣)

[٢٨- الفضائل التي تجعل المدينة فاضلة]

[١١٤] ولما كان أفلاطون قد فحص في أول هذا الكتاب[2] في حدّ العدل(=تعريفه) وأبطل ما قيل فيه من الآراء المشهورة في زمانه، ووعد بأن يعرّف أولا ما طبيعة /ع ٤٨/ العدل في المدينة، ثم بعد ذلك يعرِّف بطبيعته في النفس الواحدة، لأن بيانه في المدينة يكون أكثر جلاء، قال: ومثال ذلك أنه لو طلب من إنسان أن يقرأ كتابا خُط بحروف دقيقة وهو أبعد مسافة، في حين أن

---

(١) في الأصل اليوناني (٤٢٦): ثعبان الهدرا، وتقول عنه الأسطورة إنه كلما قطع له رأس قام مكانه رأس جديد.

(٢) يشير إلى الكتاب الأول والجزء الأول من الكتاب الثاني من كتاب أفلاطون "الجمهورية" وقد أهملهما ابن رشد لكون الأقاويل التي فيهما أقاويل جدلية. وقد تحدثنا عن هذا في المقدمة التحليلية.

هذا الكتاب بعينه يوجد في مكان آخر وقد خط بحروف أكبر وفي مكان أقرب إلى ناظري قارئه، فنحن نرى أنه من الأصوب أن ننصح بالابتداء بهذا الكتاب المتسعة سطوره، فنقرأه أولاً، فإذا فهمنا ما فيه أمكننا حينئذ أن نقرأ بيسر الكتاب الدقيق الرسم. وكذلك العدل في المدينة فهو على هذا الفرض والمثال (=حقيقة العدل تفهم في المدينة كما يقرأ الكتاب الكبير، وأما في النفس فلا نتبينه بسهولة إذ هو كالكتاب المكتوب بحروف صغيرة).(مل ٦٣، ٦٤)

[١١٥] وعليه فقد شرع، كما سبق القول[أ]، في شرح الحال التي تكون عليها المدينة العادلة، قبل أن يعرف ماهية العدل. ولما وصل إلى هذا الموضع [في هذا الكتاب] أراد أن يبين حقيقته. ولأنه قد تبين بوضوح من(كلامه عن) حياة المدينة، كما سيتبين الشيء نفسه هاهنا، أنها حكيمة، وشجاعة، وعفيفة، وعادلة، ولما كان قد أخذ هناك (= في أول الكتاب) في فحص هذه الفضائل الأربع كما تحصل في هذه المدينة، فبين ما طبيعة كل منها، وفي أي جزء من أجزاء المدينة توجد، فقد بدأ (هنا) بالحكمة. (مل ٦٤، ٦٥)

[٢٩- المدينة فاضلة بالحكمة وهي العلم بالغاية الإنسانية]

[١١٦] قال: بَيِّنٌ أن هذه المدينة حكيمة: فيها العلم وفيها الحكم به[ب]، وذلك لأنها جيدة الفهم لكل ما تبشر به[١] الشرائع والنواميس التي سنأتي على ذكرها. وليس ثمة شك في أن جودة التدبير وسداد الرأي هما ضرب من العلم، ولكن لسنا نقدر أن نقول إن حسن السياسة وسداد الرأي يرجعان إلى نوع العلم الذي في الصنائع العملية، كالفلاحة والنجارة وغيرها.

---

(١) يبدو أن المترجم اليهودي لم يفهم فكرة ابن رشد، وربما يرجع ذلك إلى أخطاء في النسخة العربية التي اعتمدها أو أنه قرأ خطأ (مثال "تشير" بدل "تبشر" ومن هنا "المشورة" بدل "الرأي"). وأيضا لم يفهم الفرق الذي يؤكد عليه ابن رشد هنا بين العلم بالأسباب العملية، أي السبب الفاعل، ويخص الصناعات العملية كالفلاحة الخ، والعلم بالغاية أو السبب الغائي ويخص شؤون السياسة والمدينة. وهذا التمييز أساسي في الفكر الرشدي، وبدون استحضاره لا يستطيع المرء فهم كلامه هنا.

(أ) ترجم R "وعليه كما قلنا..." "غير أنه كما قلنا سابقا في شرحنا لطبيعة العدل، بادر...".
(ب) حذف L لفظ "حكم".

وإذن، فإنما هي حكيمة بالعلم الذي نَقصده هنا، إذ من البين أن هذه الحكمة إنما تحصل بالعلم بالغاية الإنسانية التي تقصدها هذه السياسة، وأن الغاية الإنسانية إنما يوقَف عليها بالعلوم النظرية. وهذه المدينة يقال عنها بالضرورة إنها حكيمة، بهذين العلمين معا، أعني العلم العملي والعلم النظري.(مل ٦٥)

[١١٧] أما في أي جزء من المدينة تكون الحكمة؟ فـ (الجواب) أنها تكون في أقل أجزائها عددا أعني: الفلاسفة. وذلك لأن طبائع هؤلاء وجودها أندر وجود بين سائر الطبائع، أعني طبائع أهل الصنائع العملية. فبديهي إذن أن الحكمة يجب أن تكون على رأس هذه المدينة، وأن تكون المدبرة لأمورها. لذا فبالضرورة رؤساء هذه المدينة هم فلاسفة. لقد بينا العلم الذي به يقال في هذه المدينة إنها حكيمة، والجزء الذي يختص به من بين أجزائها. /ع ٤٩/ (مل٦٥، ٦٦)

[٣٠- والمدينة فاضلة بالشجاعة وهي الثبات على الرأي أولا]

[١١٨] وأما الشجاعة التي تتصف بها هذه المدينة فهي الثبات على الرأي[أ] والتمسك به حتى يصير طبعا للجميع عند مواجهتهم أحوال القوة وأحوال الضعف، أعني القوة أمام ما يخيف أو يخشى منه، و الضعف أمام الشهوات[ب].

[١١٩] وبين أن الجمهور إنما يكون فيهم هذا الجزء من النفس(=الغضبية: الشجاعة) على هذه الحال عندما نربيهم على الخصال التي ألححنا عليها، ونعمل على ترسيخها فيهم بالموسيقى والرياضة. فإذا صاروا كذلك صعب انتزاع هذا الإيمان من أنفسهم، فلا يمتلكهم خوف ولا تسيطر عليهم شهوة. وإذا تمثل ذلك في سلوكهم تمثل الشبه فقط، فسيغدو من السهل حينئذ إضعافه واستئصاله.(مل ٦٦)

(ب) ترجم L العبارة "فلماذا الحفاظ على هذا الاعتقاد؟.

(ب) جاءت الفقرة في ترجمة R و L : "وأعني بالشدة ما يرهب أو يخشى منه، وبالوهن اللذات".

[١٢٠] وقد ضرب أفلاطون مثلا لذلك بما يفعله الصباغون: فهم حين يرغبون في صبغ الصوف[أ] صبغا لا يتغير، يختارون في أول الأمر من الألوان اللون الأبيض، فيشرعون في معالجة صوفهم ليغدو صالحا للصباغة بعد إعداد غير يسير، فيقبل اللون القرمزي على أجود ما يكون، وذلك بأن يوضع في اللون ويغمس فيه حتى يتعذر ذبوله ولو غسل ما غسل. أما ما لم يعد من الثياب بمثل هذا الإعداد، فإنه إذا غسل زال منه صبغه بأي شيء غسل به.(مل ٦٦)

[١٢١] كذلك حال الحفظة، فإذا لم ينشأوا على الأخلاق التي وصفنا ولم تصقل طباعهم، فإنه مما لا ريب فيه، أن هذا الإيمان سيضعف في نفوسهم فتزول صبغتهم، لأن الشهوات هي أقدر الأشياء على إزالة الفضائل ومحوها، وكذا الخوف والجبن. (مل ٦٦)

[١٢٢] أما في أي شيء في هذه المدينة توجد هذه الفضيلة، أعني الشجاعة، وإلى أي جزء تنسب، فذلك بين أيضا؛ لأنها إنما تقال على أولئك الرجال الذين انتقينا طباعهم ليكونوا حفظة، وجعلناهم العمدة فيها، إذ من البين أنه لا يقال على المدن إنها تتصف بالشجاعة أو الجبن في جميع أصناف أهلها (طبقاتها) أو جلها، بما فيها من ذوي اليسار وأصحاب الصنائع العملية. وإنما ذلك [يقال] في صنف الحفظة دون غيرهم. (مل ٦٦)

[١٢٣] لقد قلنا في هذه الفضيلة، ما هي؟ وإلى أي جزء من أجزاء المدينة تنسب؟ وبقي أن نقول في الفضيلتين الأخريين، وهما العفة والعدل، ما هما؟ وفي أي أجزاء المدينة تنسبان؟ فنقول:

(أ) لعل شموئل قرأ لفظ "الصوف" غلطا "الصؤاب" وهو بيض القمل، الواحدة صؤابة ، فترجم: "يرغبون في صبغ القمل!. "وترجم R الفقرة: "فإذا أرادوا أن يصبغوا بالبنفسج فيختارون الأبيض أولا". وعلق على لفظ "قمل" قائلا لا معنى لهذا اللفظ هنا، ولعله نوع من الإصباغ كانت تستعمل في تركيب "البنفسجي" ومعلوم أن R يؤول ولم ينتبه إلى ما وقع فيه شموئل. وترجم L: "وبالجملة" وهي نسيج آسيوي وسيطي من وبر الجمال. وقد يكون من معاني קמל = قمل، ذابل فتكون الجملة: "يرغبون في صبغ الذابل".

[٣١- العفة يجب أن تكون خلقا لأهل المدينة جميعا]

[١٢٤] العفة هي التوسط والاعتدال في المطعم والمشرب والمنكوح. والعفيف من الرجال هو الذي يتوخى لنفسه دوما الوسط من الأمور. ولذلك قيل: العفة هي ضبط النفس وصرفها عن اللذات والشهوات. و قيل: العفيف أشجع الناس وأقواهم نفسا. يعني أن الإنسان لما كان فيه جزء هو أشرف أجزائه وهو العقل، وجزء هو أخسها وهو النفس البهيمية (=الشهوانية)، وكان الأشرف أشجع وأقوى من الأخس، والأخس خاضع له، قيل إن هذا الجزء (العقل) هو السيد الحاكم. ولمكان سيطرته (الإنسان) على الأخس منها [النفس]، إما بسبب النشأة أو بغيرها، قيل فيه إنه أضبط لنفسه، وإنه ثابت الجنان لا يتزعزع. /ع ٥٠/ (مل ٦٧)

[١٢٥] ولما كان ذلك كذلك، فبيّن أن هذه المدينة لا بد أنها أشجع من غيرها وأشد ضبطا لأنفسها، وأن هذه الفضيلة لا ينبغي أن تكون مقصورة على فئة واحدة من فئاتها، بل يجب أن تكون عامة في الرؤساء وفي الجمهور على السواء. وليس ثمة غير العفة سلوكا إنسانيا فاضلا يوصف بهذا الوصف (=كونه عاما للجميع)، بخلاف الحكمة والشجاعة اللتين تنسبان إلى المدينة على أنهما في جزء منها. وذلك لأن هذه الفضيلة [العفة] ينبغي أن تشمل كل المدينة وتعم أهلها، بدءاً من النشأة على نحو واحد، أعني التوافق معها وتجنب ما يناقضها. (مل ٦٧)

[٣٢- العدل: احترام السادة والجمهور ما توجبه النواميس]

[١٢٦] قد قلنا إذن في ما هي العفة وما نسبتها إلى المدينة، وبقي علينا القول في الفضيلة الرابعة، وهي التي كان النظر فيها من مبدأ الكلام، وهي العدل؛ فنقول : إن الإنصاف في هذه المدينة وضبط النفس الذي هو فعل من أفعال العدل، ليس شيئا غير ما سبق أن قلناه في أمر سياسة المدينة. وذلك أنا قلنا إنه ينبغي على كل واحد من أهل المدينة، ممن يسكنونها، أن لا يقوم إلا

بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها، وهو العمل الذي أعد له بالطبع. وهذه هي العدالة التي تمنح المدينة السلامة والبقاء طالما بقيت قائمة فيها، كما تعطيها الفضائل الثلاث التي ذكرناها (=الحكمة والشجاعة والعفة). ويحصل لها ذلك عندما يجتمع رأي السادة والجمهور على احترام ما توجبه النواميس، ويرسخ ذلك في الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والسادة والجمهور، وبالجملة في جميع أجزائها، أعني أن يعمل كل واحد منهم العمل الذي أعد له بالطبع ولا ترغب نفسه فيما ليس له. (مل ٦٧، ٦٨)

[١٢٧] ولما كان ذلك كذلك، فإن هذه المدينة تسوي بين أصنافها، إذ كان العدل فيها إنما هو أن يفعل كل واحد من أهلها ما هو مخصوص بفعله. وهذا هو العدل المدني. كما أن الزيغ في المدن الذي هو سبب الجوْر، لا يمكن أن يكون شيئا غير أن ينشأ كل واحد من أهلها على أكثر من شيء واحد، فينتقل من شيء إلى آخر، ومن فعل إلى فعل، ومن مرتبة إلى مرتبة. على أنه قد يظن أن ذلك لا يسيء إلى المدينة في الصنائع العملية. ولكن الإساءة تكون بادية للعيان في تحول الأصناف (المراتب والطبقات) بعضها إلى بعض، مثال ذلك حال من ولد قزما[أ] فأراد أن يصير على هيأة المحاربين، بل الأكثر من ذلك [أن يصير] على هيئة الرياسة. وهذا مجلبة للضرر الكبير. وأنت يتبين لك ذلك /ع ٥١/ من أمر هذه المدن (الأندلسية). فقد تبين لك من هذا القول ما هو العدل، وأنه شيء يمتد في كل أجزاء هذه المدينة. (مل ٦٩، ٧٠)

[٣٣- العدل على مستوى قوى النفس أساس العدل في المدينة]

[١٢٨] ولما انتهى من القول في طبيعة العدل في المدن، أخذ يفحص إن كان يتوافق مع العدل في النفس؛ فإن وجده يوافقه بالفعل فهو صحيح، وإن لم يكن أعاد النظر فيه. وذلك لأن الأشياء التي تختلف بالكم، وهي من نوع

(أ) ترجم R لفظ "قزم" بـ "شحيح" وعلق في الهامش: إن المقصود هو الأميل إلى الاقتصاد منه إلى الشح.

واحد، لا يكون الواحد منها مناقضا للآخر[1]. وإذن، فبالضرورة ما يوجب وجود العدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة. (مل ٧١)

[١٢٩] قال: سبق أن قلنا: إن العدل في المدينة هو أن تكون كل واحدة من القوى الثلاث، أعني قوة الفهم[أ] [العقل] وقوة الغضب [الشجاعة] وقوة الشهوة [العفة]، تعمل ما ينبغي، بالمقدار الذي ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وبهذا المعنى قلنا إن هذه المدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة. وإن وجدت هذه الثلاثة خصال في نفس الإنسان فلن يتحقق فيه ضبط النفس والعدل إذا لم تكن هذه القوى على وجهها الحق في المدينة، بأن يكون الجزء الناطق (العاقل) هو الحاكم في سائر القوى وتكون سائر القوى خاضعة له. ومن الجلي هنا أنه إذا لم تكن هذه القوى موجودة في النفس فإنه لا يمكن أن تكون في المدينة، لأن هذه الأشياء لا يمكن أن توجد فيها إلا بوجود الناس.(مل ٧٢، ٧٣)

[١٣٠] وقد تبين في العلم الطبيعي أن فينا قوتين متضادتين إحداهما القوة العاقلة، والأخرى النزوعية. وذلك بين من كوننا نميل إلى الشيء ولا نفعله. ومن النزوع ما هو شهوة ومنه ما هو غضب [شجاعة]. ويتبين ذلك من كون الغضب كثيرا ما يجاهد الشهوة ويتحكم فيها، كما لو كان أداة عليا بها تتم السيطرة عليها. ولذلك فغالبا ما نغضب عندما تهاجمنا الشهوة وتريد السيطرة علينا.(مل ٧٤، ٧٥)

---

(١) المدينة هي جمع من الناس وبالتالي فما يصدق على الفرد يصدق على المجموع لأنهما (الفرد والمجموع) من نوع واحد وهو الإنسان. وهكذا، فإذا ثبت أن العقل هو الذي يجب أن يحكم قوى النفس كان ذلك برهانا على أن العقل (الفيلسوف) هو الذي يجب ان يرأس المدينة. كانت هناك قاعدة في الفكر الأرسطي تقول بأن التفاوت في الكم لا ينتج عنه تناقض، لأن التناقض يكون في الكيف. وهذا كان صحيحا قبل الكشوف العلمية الحديثة التي أثبتت تحول الكم إلى كيف. ومهما يكن فقد كان حرص ابن رشد كبيرا على بناء التفكير في السياسة على العلم، علم عصره بطبيعة الحال. لذلك نجده يستطرد ويخرج على النطاق الأفلاطوني ليشرح الأساس العلمي لما يختاره من أقاويل أفلاطون في السياسة. أما ما لا يقبل هذا التأسيس العلمي فقد أهمله.

(أ) ترجم L اللفظ بالحساب.

[١٣١] ولما كان ذلك كله كما وصفنا، وكانت هذه القوى الثلاث توجد في النفس على الحال التي هي عليها في المدينة الواحدة، كان السبب في وجودها في المدينة هو نفسه سبب وجودها في النفس. والعدل والإنصاف اللذان في نفس الفرد إنما هما، كما هو الحال في المدينة، أن يفعل كل واحد من أجزائها ما ينبغي فعله، حتى يصير الجزء العاقل هو الآمر، إذا كان حكيما وتعضده النفس بأسرها، ويكون الجزء الغضبي مطيعا منقادا، يثور غاضبا لمحاربة غيره (القوة الشهوانية).(مل ٧٦)

[١٣٢] وهذا التوافق في نفس الفرد إنما يتأتى بالموسيقى والرياضة. وذلك لأن الرياضة /ع ٥٢/ تقوي النفس الغضبية وتكسبها شجاعة، والموسيقى تهذبها وتخضعها للعقل. وإذا نشأ هذان الجزءان على هذا النحو، تولت النفس الجزء الآخر (=الشهواني) وقامت بتهذيبه. ولهذا بعينه سمي الرجل حكيما بالجزء الذي به سميت المدينة حكيمة (= العقل)؛ وللسبب نفسه خُصَّ الجزءان الآخران باسم الشجاعة واسم العفة.(مل ٧٦، ٧٧، ١٣٥)

[١٣٣] وذلك أن الرجل الشجاع هو الذي يعمل في كل وقت بجميع ما يمليه عليه العقل، وأعني بـ "كل وقت": أوقات الخوف والحزن والشهوة. وهذا بعينه هو ما نقصده بشجاعة المدينة. وأيضا فالرجل الحكيم، هو الذي يكون الجزء العاقل منه دوما هو الآمر لسائر الأجزاء، وهذا بعينه الحال في المدينة. وشأن العفة في هذا الرجل الواحد كشأن العفة في المدينة أيضا. وإذن فبالطبع يكون الرجل في غاية من الفضيلة في هذه المدينة، لكون هذه المدينة هي في غاية من الفضيلة.(مل ٧٨)

[١٣٤] فقد تبين من ذلك أن العدل في نفس الفرد هو بعينه العدل في المدينة. وبذلك يكون الظلم والجور في نفس الفرد هما بعينهما الظلم والجور في المدن الجاهلة: وهذا ليس شيئا أكثر من أن تتسلط قوة غير ملائمة من هذه القوى وتسود فيها، كتسلط النفس الغضبية أو النفس الشهوانية. شأنها في ذلك شأن الجسم في صحته وسقمه. فكما أن الصحة هي توافق في الأخلاط وتغلب

المزاج، فالمرض إنما هو مخالفة للمزاج والتغلب عليه. كذلك حال النفس، فصحتها إنما هي للمزاج في موافقتها للجزء العاقل، وعلتها في سيطرة [بعض الأجزاء عليه]. ولذلك فالفضيلة ضرب من الصحة والجمال، والرذيلة ضرب من المرض. وكما أن الصحة واحدة بالنوع، فكذلك الفضيلة. وإذن فالمدينة الفاضلة واحدة (=نوع واحد) .(مل ٧٩)

[١٣٥] أما الرذائل فهي متعددة ومختلفة، كما أن الأمراض هي أيضا متعددة ومختلفة. ولمكان هذا كانت المدن الجاهلة متعددة ومختلفة، غير أنها تنحصر في أربعة أنواع كما سيأتي بيانه بعد. أما السياسة الفاضلة فهي واحدة من اثنتين: الأولى منهما "رئاسة الملك"، وذلك عندما يقوم بأمرها شخص واحد (ملكية دستورية). والثانية: "رئاسة الأخيار" [أرستقراطية] وذلك عندما يكون لهم أكثر من رئيس واحد.[1] (مل ٨٠، ٨١)

[٣٤- النساء كالرجال: فيلسوفات وحاكمات]

[١٣٦] ولما أنهى كلامه في أنواع الفضائل التي تكون في هذه المدينة، عاد إلى ما تبقى له من القول في الحفظة، وهو القول في كيفية تزاوجهم وتنشئة أبنائهم ووجوه تناسلهم. (مل ٨٢)

[١٣٧] قال: من البين أننا إذا أردنا أن نحفظ خلق هؤلاء الحفظة بالولادة، أعني أن يلدوا أمثالهم على الأغلب، فلا ينبغي إذن أن ينكحوا أي امرأة /ع٥٣/ اتفق. بل ينبغي أن ينكحوا شبيهات بهم بالطبع ممن نشأن على نفس تهذيبهم. ولا يلزم اتباع هذا في الحفظة دون غيرهم، بل ينبغي أن يتبع مع كل صنف (طبقة) من أصناف أهل المدينة.(مل ٨٢، ٨٣)

---

(١) يقول ابن رشد في "تلخيص الخطابة" لأرسطو: "وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة... وهذا هو التسلط الذي يحصل به صلاح أهل المدينة والسعادة الإنسانية... وهو صنفان رئاسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية، والثانية رئاسة الأخيار وهي التي تكون أعمالها فاضلة فقط، وهذه تعرف بالإمامية، ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر".

[١٣٨] وهاهنا موضع الفحص فيما إذا كان يوجد في النساء طباع مماثلة لطباع صنف صنف من أهل المدينة، وخاصة الحفظة منهم، أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال؟ (مل ٨٤)

[١٣٩] فإن كان الأمر الأول فقد يصح أن تقوم النساء في المدينة بأعمال هي من جنس الأعمال التي يقوم بها الرجال، أو بعينها، فيكون من بينهن محاربات وفيلسوفات وحاكمات وغير هذا. وإن كان الأمر عكس هذا فإن النساء إنما يكن في المدينة مهيآت من أجل أفعال لا يتهيأ لها الرجال في الغالب، كالإنجاب وتربية الأطفال وما شابه ذلك. (مل ٨٤)

[١٤٠] قلت: إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كداً في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء.

[١٤١] فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة. (مل ٨٥)

[١٤٢] وقد يتبين ذلك غاية البيان بالفحص. وذلك أنا نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من

حال ساكني البراري وأهل الثغور[أ]. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة. ولما ظُنَّ أن يكون هذا الصنف نادرا في النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع. (مل ٨٥،٨٦)

[١٤٣] وقد تبين ذلك بالفحص في الحيوان. أعني أنه ينبغي أن يكون هناك في النساء حافظات، وذلك [حاصل] عند الحيوانات التي شبهنا بها الحافظ فيما تقدم. ونرى هذا /ع ٥٤/ في أنثى الكلاب، فهي تحمي ما تحميه الذكور منها، وتصارع من الضباع ما تصارع ذكورها، غير أنها أضعف منها في ذلك. وقد جعلت الطبيعة أحيانا للذكر- وهذا نادر- آلة بها يحارب ولم تضعها للأنثى، كما هو عليه الحال في الخنزير (الوحشي). ولما كانت الآلات (=كالأنياب والمخالب) التي بها تهاجم الحيوانات التي من شأنها أن تهاجم، هي في الذكر منها والأنثى في الأغلب على حد سواء، فذلك دليل على أن الأنثى تفعل هي أيضا نفس ما يفعله الذكر. (مل ١٣٧)

[١٤٤] وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (=مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن [الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية[ب]، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه.

(أ) قرأ شموئل اللفظة " الثغور " خطأ " الهنود".

(ب) ترجم L الفقرة بـ:"... لأنه يوجد هناك (نساء) ضعف عدد الرجال في حين لا يفهمن في التربية أيا من الأفعال الضرورية" وترجم R. ...... في حين لا يدعمن بالتدريب أيا......".

[١٤٥] وإذ قد تبين أن النساء يجب أن يشاركن الرجال في الحرب وغيرها، فقد ينبغي أن نطلب في اختيارهن الطبع نفسه الذي طلبناه في الرجال، فيربين معهن على الموسيقى والرياضة.(مل ٨٦)

[٣٥- شيوع النسوة والولدان]

[١٤٦] قال: وليس عليهن جناح(أ) أن يتروضن مع الرجال تروضا بعد أن صرن حاليات(ب) بالفضيلة، فتبين له بعد ذلك أن على النساء أن يقمن بالحراسة كما يقوم بها الرجال، وأنهن يقمن وإياهم في مكان واحد، إذ ليس لأحد من الذين هم في هذه المدينة من علية الحفظة مسكن يخصه، كما أن طعامهم سيكون شراكة. (مل ٨٧)

[١٤٧] قال: ومما لا ريب فيه أن تؤدي بهم [أهل المدينة] الضرورة إلى طلب النكاح، لكن لا ينبغي أن يسمح لهم بذلك متى يريدون وبمن يريدون، لأننا نريد أن يكون هذا الفعل فيهم إنسانيا (=بحكم العقل) لا بأي صفة اتفق لهم بها ذلك النكاح. ويجب أن يكون ترتيب إنجابهم على أفضل حال يكون عليها خلال الحراسة، لكن في أوقات محددة، ومع رجال وصفات معلومة، وفاقا مع ما في سائر الأعراف(ج) والشرائع، وإن كانت تختلف بالقوة حسب شريعة شريعة. (مل ٨٨)

[١٤٨] وهنا نوجز ما يراه أفلاطون في هذه الأمور فنقول: أما السن التي يتزوج فيها هؤلاء الحفظة، فيرى أن يكون تقديرها مع ما يقتضيه حفظ النسل، كثرة وقلة، بحسب الحروب الواقعة /ع ٥٥/ وغيرها من الأمور الملزمة

(أ) قرأ شموئل "جناح" "جناح" כנף ، وبناء عليه ترجم R ".. ليس عليهن لباس" وL "ليس عليهن غطاء".

(ب) " قرأ شموئل "حاليات" أي متحليات: "خاليات" وعليه تصرف L في الترجمة. فصارت عنده العبارة: "... يتروض مع الرجال تروضا بعد أن صرن خاليات من [أي شيء] سوى الفضيلة..." :في لسان العرب "وحليت المرأة حليا وهي حال وحالية: استفادت حليا أو لبسته...ويقال: امرأة حالية ومتحلية"

(ج) ترجم R المؤسسات.

إلى التكثير من الجماع أو التقليل منه، أما أيٌّ من الأفراد يتزوج مع أي نوع في هذه المدينة، فالأفراد الذين يشبه بعضهم بعضا، طلبا للحفاظ على أسمى خصالهم في نسلهم.(مل ٨٩)

[١٤٩] ولما كان من يريد تربية كلاب الصيد وجوارح القنص(أ) يعنى بتزويج الطباع الأصيلة بمثيلاتها، ليكون المولود متصفا بصفاتها، فكذلك ينبغي أن تجري الأمور بهذه المدينة. وعليه ينبغي أن لا يسمح لمن يريد أن يتزوج طلبا للولد في هذه المدينة أن يفعل ذلك في أي سن يريد، بل يكون ذلك في سن النضج(ب) وهو عند النساء، كما يقول أفلاطون، من العشرين إلى الثلاثين وعند الرجال من الثلاثين إلى الخامسة والخمسين.(مل ٥٠، ٥١)

[١٥٠] أما الكيفية(ج) التي يرى أنه ينبغي أن يكون عليها تزاوج هؤلاء الحفظة وعليها يكون وُلْدُهم، فهي أن تكون النساء مشاعة بين الرجال، وأن لا تقيم الواحدة منهن مع واحد منهم ويختص بها، كما هو عليه الأمر في هذه المدن، ويكون ولدهم أيضا شيِّعاً. أما شيوع(د) النساء فيكون كذاك الذي وصفنا، وذلك بأن تكون النسوة مقيمات مع جميع الرجال دون أن يجوز لهم التزاوج بينهم. وإذا ما ارتأى الرؤساء أن الحاجة تدعو إلى الإنجاب أمروا بإقامة الأفراح في المدينة للاحتفال بالعرسان والعرائس، فيقربون القرابين ويولمون الولائم ويصلون ويتوسلون إلى الله تعالى ليلطف بهم، ويأمرون بنشدان الأشعار فتقرأ القصائد وأبيات الشعر مما يليق بالاحتفال، وبالجملة يجعلون من هذه الاجتماعات مناسبات لأهل المدينة [يلتقون فيها]. بعد ذلك يجتمع الرجال والنسوة فيحتال [الحاكمون] في القرعة فيقترعون للرجال على النساء، فتكون القرعة للواحد منهم على الواحدة منهن، وكأنها محض صدفة واتفاق، وبهذا يعتقدون أنهن مشاعات بينهم، بينما القصد الحقيقي من القرعة هو

(أ) R طيور اللعب.
(ب) R في أحسن الأعوام.
(ج) R الظروف.
(د) R وL جماعة.

[الجمع] بين الأشباه، أعني أن يكون الجيد من النساء من نصيب الجيد من الرجال، والسيئ للسيئ، من دون أن يشعر بذلك أحد من أهل المدينة، اللهم إلا الرؤساء.(مل ٩٢)

[١٥١] وقد ذكر جالينوس أن له كتاباً في موضوع القرعة التي هي على هذه الصفة[أ] وهي التي تسمى بقرعة المداهنة[ب]. وذلك لأنه بهذا النحو من العمل يجتمع لهم أمران: أحدهما ما يعتقدونه من شيوع النساء، والثاني الحفاظ على الطبع الجيد بالإنجاب، فإذا ما تشابهوا[ج] في واحد من هذا تشابهوا في وجوه أخرى عديدة. /ع ٥٦/

[١٥٢] ثم قال: وتفصل النسوة عن الرجال، [ولكن] يقيمون مع الحوامل منهن إلى أن يلدن، فإذا ولدن لم يمكَّنَّ من معرفة أطفالهن، إذ يدفع بهم إلى بعضهن إلى بعض، أو إلى مربيات ومرضعات إذا لم يكن للأمهات ما يكفي لإرضاعهم. وإنما فُعل بهم ذلك ليرين أن وُلْدهن مشاعون بين الجميع ويعتقد كل واحد منهم [أهل المدينة] أن وُلْدَ جميع أهل هذا الصنف (الطبقة) هم ولده، ويرى المواليد أن جميع هؤلاء الآباء هم آباؤهم، وبذلك يتربون على محبة الجميع.(مل ٩٤، ٩٥)

[١٥٣] ولما كان ذلك كذلك، فلن تكون في هذه المدينة قرابة غير قرابة الآباء وقرابة الأجداد والأبناء والبنات والأحفاد والاخوة والأخوات. فتصير هذه المدينة مَراتب: فمنزلة البنوة معروفة، ومنزلة الأبوة كذلك معروفة، وكذا منزلة الأجداد، فيبجل الأبناء الآباء تبجيلا يعلي من شأنهم، ويحب الآباء الأبناء حبا يشد من رباط البنوة. ولذلك كان التزاوج [بين الأقارب] في هذه المدينة محصورا بين الاخوة والأخوات، أما الزواج بين الآباء والبنات فمع أنه يُدني فهو حرام، وكذلك الأمر في الزواج بين الأبناء والأمهات مع أنه يُعلي. وإنما

(أ) حذف L "على هذه الصفة" وترجمها R بـ: "... له كتابا في موضوع هذه القرعة وهو الذي ينظر في هذا الأمر".

(ب) قرأ شموئل "الدهن"، وترجم L "القرعة" "بالقمار" وR بـ "قرعة التحايل".

(ج) ترجم R وL اللفظ بتخيلوا.

كان ذلك كذلك لكي لا يشوب شرف الأبوة دونية الجماع ويشوب حب البنوة حب الشهوات، وإذا زال تبجيل الأبناء للآباء فسدت المدينة بالضرورة. وقد راعت جميع الشرائع هذا السبب في تحديده سلفا مع اختلافها، وبعد بعضها عن بعضها. (مل ٩٤،٩٥)

[١٥٤] والسن من الشروط التي تراعى في النكاح. أما من تجاوز سن التزوج، فهل يؤذن له أن يتزوج في هذه المدينة، ابتغاء إخراج الفضلة (=المني)، إذ التخلص منه ضروري ولا بد، فهذا موضوع فيه نظر. وأفلاطون يبيح هذا على أن لا يكون لهم من ذلك ولد في المدينة، وأيضا أن يكون بالقدر الذي تحفظ به الصحة. وبديهي أن تلك الحفلات ينبغي أن تتكرر فيما بينهم، كلما دعت الحاجة إلى الإنجاب، أعني أن يتكرر ذلك مرارا، أو يحدث نادرا، حتى تظل هذه المدينة دوما في حدود المقدار المطلوب، ويكون ذلك أيضا حسب عدد الحوامل من النسوة في حفل حفل. (مل ٩٦)

[١٥٥] وقد اختلط على جالينوس فهم عبارة أفلاطون حول ما إذا كان الأفضل أن يكثروا من هذه الاحتفالات أو لا يكثروا منها، جهلا منه بمقصد أفلاطون؛ لأنه إذا لم يضاعفوا منها، وبقي كل رجل مع امرأة واحدة لم يكن هناك شيوع، فيزول الاشتراك في المحبة: إذ كل واحد يحب أن يخص صاحبه بالطيبات أكثر مما يريد للغير، فتغدو المدينة بيوتا متفرقة لا مدينة واحدة. وهذا أمر يبين لمن تمرس في هذا /ع ٥٧/ العلم.

[١٥٦] يبين مما تقدم أنه بعيد أن يجوز للرجل السكن في بيت ينفرد به، إذ ليس لواحد من أهل هذه المدينة أمر يخصه وحده، وإنما شأنهم في اشتراكهم شأن اشتراك سائر الأعضاء في الجسم الواحد. وإنما يجامع الرجل نسوة في هذه الاحتفالات في مقدار من الزمان، يعرف أن تلك المرأة [قد] تحبل فيه على الأغلب من ذلك الرجل. هذا ما ارتآه أفلاطون في شيوع الولدان والنسوة. (مل ٩٧)

[٣٦- وحدة المدينة: الشياع في المنافع والمضار]

[١٥٧] ثم إنه أتى بعد ذلك ببرهان على وجوب هذا الشيوع، فبدأ كلامه بقوله: إن صاحب الأمر في هذه المدن يلزمه في سياسته أن يتوخى للمدينة من الخير أفضله، كما ينبغي عليه أن يدفع عنها أكبر الشرور. ولا شر أعظم من السياسة التي تجعل من المدينة الواحدة مدنا متعددة، كما أنه لا خير أعظم في [سياسة] المدن من الجمع بينها وتوحيدها. (مل ٩٨)

[١٥٨] ولما كان ذلك كذلك، فإنه من الجلي أن الشياع (=المساواة) في المنافع والمضار يقود إلى تضامن هذه المدينة وتآلفها. وذلك لأن أهل المدينة جميعا بما أنهم إذا عاشوا عاشوا جميعا، وإذا قتلوا قتلوا جميعا، كانت أفراحهم وأحزانهم في ذلك على مثال واحد. أما افتراقهم وابتعاد كل منهم عن صاحبه في مثل هذه الأحوال، ففيه فتق لرتقهم وتخليط لأمرهم، وتبديد لشملهم. وذلك لأن البعض منهم تعمه البهجة، والبعض الآخر تغرقه الأحزان إلى أن يحين حين يبتهج فيه بعضهم من أحزان بعض. وفي هذا يقال "مصائب قوم عند قوم فوائد"[أ]. (مل ٩٨)

[١٥٩] وبالجملة فليس هناك شيء أجلب للشر والإرباك للمدينة من أن يردد أهلها في أمر من الأمور: "هذا لي وهذا ليس لي". أما المدن التي يكون فيها ما يصيب الواحد من أهلها يحل بالجميع، وما يصيب الكل أقرب إلى أن يقع [على الفرد]، فهي المدينة المتراصة المتضامنة الطبيعية. وذلك لأن اشتراك أجزاء هذه المدن في مدينة واحدة، هو كاشتراك أعضاء الجسم الحي[ب] في الألم و اللذة اللذين يعمان سائر الجسم. ولذلك يتألم الجسد كله إذا تألم الإصبع الواحد منه ويسرى هذا الألم في الجسد كله[ج]، فيقال إنه عليل. وكذلك الأمر في الأفراح والمتع.

(أ) الأصل العبري: "وجود أناس عند أناس فوائد" R فهم "مصائب" على أنها إصابات من أصاب.
(ب) R الكائنات الحية L "جسم الحيوان".
(ج) حديث : " إذا اشتكى عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى".

[١٦٠] ولما كان ذلك كذلك، وكان ينبغي على المدن التي نريد أن تصبح جماعتها فاضلة أن تكون على هذا الحال، فمن البين إذن أن هذا الشيوع، الذي تحدثنا عنه، في الولدان والنسوة، هو أحق الأشياء بأن يكون. وذلك كي لا يقع لأحد من هؤلاء الحفظة أن يكره غيره، قريبا كان أو بعيدا. بل يجد في جميع من يلاقيه منهم الأب والأم والجدة، أو أخاه وأخته أو ابنه أو ابنته. ولذلك يفعلون مع الوالدين ما يوجبه الشرع من خفض الجناح والاحترام. وهذا هو الخير الأعظم في المدينة، أعني أن تكون أجزاؤها مع كلها في السراء /ع ٥٨/ والضراء، كحال أعضاء الجسم الواحد. (مل ٩٨، ٩٩)

[١٦١] والشأن في شيوع الولدان والنسوة كالشأن في شيوع الأموال، ولذلك قلنا إنه لا ينبغي أن يكون لأي منهم سكن يخصه، ولا أي شيء آخر ينفرد به فيقيم كل واحد منهم في سكنه بمعزل عن الآخرين، ويفعل هؤلاء الشيء نفسه. وأكثر من ذلك أن يكون له ولد ينسب إليه ونسوة ينفرد بهن، فيكون له هؤلاء مصدر الشرور ومضار، وقد يكونون، كما سبق القول، سببا في نشأة الشرور المؤذية للغير. وهذا هو أصل المنازعات، التي تحدث بين أهل هذه المدينة بسبب الأموال والأولاد والنسوة. (مل ٨٠)

[١٦٢] وبين أن هذه المدينة إذا كان حال أهلها هذه الحال، فإنها ستخلو من الحسد والبغضاء، وكذا من سوء الحال وغير ذلك من الشرور القائمة في هذه المدن (الأخرى). ولذلك فلا حاجة لهم إلى سن العقوبات درءا للاستيلاء على الأموال أو السرقة أو غير ذلك من هذه الأمور القائمة في هذه المدن. بل إن هؤلاء القوم هم في غاية السمو والسعادة، فإنهم سعداء لا يلحقهم شيء من تلك الشرور التي تلحق أهل هذه المدن. وهذا كله بين بنفسه لمن نظر في أحوال هذه الجماعات [المجتمعات].(مل ٨٠، ٨١)

[٣٧- تدبير الحرب: أخلاق وقوانين]

[١٦٣] ولما تبين له [أفلاطون] أن هذا الشيوع ضرورة، وأن على النسوة أن يحرسن مع الرجال، أعني نسوة الحفظة، سواء أقمن في المدينة أو خرجن

للحرب، كما تفعل أنثى الكلاب مع ذكورها، أعني أن يشتركن معـهم في كـل شأن من شؤون الحراسة، أخـذ يفحـص إن كـان ينبغـي أن يصحـب الحفظـة أبناءهم معهم إلى الحرب لكي يتعلموا مما يرون، كما هو عليه الحـال في سـائر الصنائع، حتى إذا بلغ [الولدان] أشدهم بدأوا في العمل. وهذا [يقـع] في كثـير من الصنائع، كصناعة الحدادين وغيرها، إذ يحضرون [الصنّاع] أبنـاءهم بـين أيديهم لينظروا كيف يعمل آباؤهم وماذا يعملون، مدة من الزمـن، وذلـك قبـل أن يفعلوا أي شيء، إذ الفرق شاسع بين أن يرى المتعلم الصناعة في بداية أمره وبين أن لا يراها[1]. (مل ٨٢)

[١٦٤] ولما كان ذلك قائما في سائر الصنائع، فإنه حري أن يكون الأمر كذلك في أبناء الحفظة، إذا أردنا أن نجعل منهم حراسا في غاية مـن الحـذق. وكذلك فلمكان اصطحاب أبنائهم في الحـرب تـزداد جرأتـهم في القتـال، كمـا نشاهد ذلك يعرض عند كثير من الحيوانات، بحيث يكون عراكها ومشـاداتها أمام صغارها أشد قوة. إلاّ أنه بسبب فتوة مزاج الأطفال ورقة عودهـم لا يؤمـن عليهم من القتل[أ] إذ سيكونون عبئا زائدا على الآباء، وأحيانا يعرضون أنفسهم للمهالك من أجلـهم. ولذلـك ينبغـي أن ينظـروا إلى الآبـاء /ع ٥٩/ في سـاحة الحرب فيكون الآباء على علم بأمرهم. فمن كان منهم [الولدان] رقيق الفؤاد لم يخرج إليها ومن كان شديد البأس خرج. وذلك بعد أن يجيدوا ركـوب الخيـل فيكون للولدان ألفة بعتاقها[ب] فيشرفون على القتال من مكـان منـه عـال.(مـل ٨٢)

---

(١) "قال (أفلاطون): وينبغي أن يشهد أولاد الحفظة الحروب الـتي لا يكـون فيـها الخطـر العظيـم. وينبغي أن يجعلوهم بمعزل مـع قـوم شـجعان قد باشـروا الحـروب وعرفـوا أحوالهـا بحيـث يـرون المحاربة ليتشجعوا برؤية ذلك ويمرنوا عليه. ومتى أوجب الرأي الهرب بهم هـرب بـهم مـن يكـون معهم". أفلاطون في الإسلام. نفس المعطيات السابقة. ص ١٦٠.

(أ) ترجم R الفقرة: "ولكن بسبب رقة عقول الأطفال وضعفهم فإنهم ليسوا في مأمن من القتـل إذا مـا ارتبطوا بآبائهم..." وL" ولكن لا يراد أن نترك الأطفال بسبب رقتهم وضعفهم ليقتلوا حين يمدون يد العون إلى آبائهم".

(ب) قرأ شموئل لفظ "العتاق": الهرمة ظنا منه أنها "العتيقة" وهكذا ترجمها L.

[١٦٥] وتوضع نواميس في هذه المدينة يتحول [بمقتضاها] من فر من وطيس الحرب أو ألقى بسلاحه أو أتى بأي عمل من أعمال الجبن والضعف، إلى واحد من الفعلة الذين يعملون بأيديهم. وأما من أسر منهم وسجن فإنا نتركه للعدو ولا نفتديه أبدا، لأنه أوقع بنفسه، فصيد كما تصاد الأيائل. وينبغي أيضا أن يوضع فيهم ناموس يمنع سلب القتلى، لأن كثيرا من الجيوش فنيت بسبب هذا الفعل[1]، إلا من أخذ أداة ممن احتاج إلى سلاح، بعد أن كسرت نصاله أو سيفه. ويجيز أفلاطون لهؤلاء الحفظة، حين وجودهم في المعسكرات، أن يقبل كل منهم من يري معانقته[أ] لأن هذا يشجعهم على النزال. (مل ٨٣، ٨٤، ٨٥)

[١٦٦] قال، وينبغي أن نمجد صفوة هؤلاء الحراس تمجيدا لائقا بهم في المدينة، وأن نقرب من أجلهم القرابين، وأن تقدم لهم الذبائح وتخط من أجلهم الخطب وتنشد الأشعار. أما من استشهد منهم في الحرب فينبغي أن يصير بذكرهم الركبان، ويشاع بأنهم سيصبحون ملائكة يخطون على الأرض أطهارا مقدسين، يحفظون الناس من أن تصيبهم الشرور أو تدنسهم الدناءات. وينبغي أيضا أن يرمسوا بطقوس تليق بهم، في مدافن جديرة بهم، فتصير أضرحتهم بيوت عبادة وأماكن صلوات. ويفعلون نفس الشيء لمن مات حتف أنفه إذا كان من محمودي السيرة .(مل ٨٦)

[١٦٧] ولما انتهى من القول في هذا، فحص فيما إذا كان ينبغي لأهل المدينة أن يستعبدوا من هو من جنسهم ومن يتكلم لغتهم، وأعنى بجنسهم من

---

(١) قال أفلاطون: "ولا ينبغي أن يفادى من استأنس جزعا من الموت". قال: "وينبغي أن يخرج من الحفظة من ألقى سلاحه، أو ولى العدو ظهره. وينبغي أن يلزم بعض الحرف الخسيسة عقوبة له، وتحذيرا لغيره من أن يفعل مثل فعله. وينبغي أن يتوج بتاج الكرامة من أبلى في الحرب وأن يشهر أمره في الكرامة. قال: وليس ينبغي أن يباح لهم أخذ شيء يكون مع الأعداء إذا انهزموا، من قبل أن يمضي على هزيمتهم يوم وليلة، فإنه قد هلكت عساكر بسبب الشره إلى تناول ما كان الأعداء يلقونه. قال: "ولا ينبغي أن يطلق لأحد تشليح قتلاهم". نفسه. ص ١٦٠.

(أ) قرأ شموئل لفظ "يعانقه" ((יח בקוהו) يقتله יהרגוהו).

ينتسب إليهم أو إلى موطنهم، وفيما إذا كان ينبغي أن يشد الخناق عليهم في الحرب، وتحرق بيوتهم، وتقتلع أغراسهم، فقال: إنه لا يلزم أن يفعل هذا بين أفراد من جنس واحد(=أمة واحدة)، وذلك أنه لا ينبغي لليونانيين مثلا أن يستعبدوا اليونانيين أو يحرقوا بيوتهم أو يقتلعوا أغراسهم. وذلك لأن عملا مثل هذا أدعى أن يسمى خرابا واستئصالا وتمزيقا. وذلك لأن هذه الحرب أشبه ما تكون بالنزاع بين أهل البيت الواحد /ع٦٠/ وبين المتحابين، ولذلك ينبغي للحفظة إذا ما نشأ مثل هذا النزاع بين صنف(طبقة) ما من هؤلاء الناس، أن يضعوا ناموسا [يقضي] أن لا يهدموا بيوتهم أو يقتلعوا أغراسهم، وأن لا يستعبدوهم، ويسمى [من فعل ذلك] من هؤلاء عصاة لا كفرة. وهذا الذي يعتقده أفلاطون مناقض لما يعتقده معظم واضعي الشرائع. قال : أما من لم يكن من جنسهم فيجوز للحراس أن يفعلوا به كذلك. (مل ٨٧، ٨٨، ٨٩)

[١٦٨] فهذا بيان ما قاله أفلاطون في تنشئة هذا الصنف من أصناف المدينة، أعني الحفظة، وكيف يكون بعضهم لبعض مشاعا. وينبغي أن تعلم أن جل ما قاله فيهم في أمر الشيوع والنشأة على الموسيقى والرياضة، هو أمر مشاع بين كل أصناف المدينة، وإن كان التروض يختلف من صنف إلى صنف، وكذا الأمر في الأقاويل المبتدعة التي ينقلونها إليهم في الموسيقى [الأدب]، وذلك لأن كل نوع إنما تحركه الأقاويل الانفعالية نحو الفعل الذي أعد له بالطبع. وإنما لم يتأت لأفلاطون أن يذكر هذه الأشياء في صنف صنف من أصناف أهل المدينة، لأنه يحتمل أن يكون ذلك قريبا مما قاله في شأن الحفظة. (مل ٨٩)

[١٦٨م] والذي يجب أن نتكلم فيه الآن هو صنف الفلاسفة، كما فعل هو بعد ما تقدم، فنقول في كيف نعرف طبائعهم المؤدية إلى ذلك، وما وجه تنشئتهم، فإذا بلغوا الكمال فعلى أي وجه يكون حكمهم المدينة وكيف تكون رئاستهم عليها، ونجعل ذلك آخر المقالة الأولى من هذا المختصر.

[رئيس المدينة الفاضلة: الشروط والتكوين]

[٣٨- رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفا]

[١٦٩] لما كانت هذه السياسة إنما توجد إذا عرض أن كان الملك فيلسوفا، واتفق أيضا أن حافظوا [أهل المدينة] عليها بعد وجودها، وكان قصده [أفلاطون] أن يتكلم في طباع هؤلاء وفي وجوه تنشئتهم، فقد بدأ بالكلام في الفيلسوف وقال: إنه الذي يطلب معرفة الوجود، الناظر في حقيقته، مجردا عن الهيولى. وينبني هذا عنده على رأيه في الصور[1]. (مل ٩٠)

[١٧٠] وأنت ينبغي أن تعلم أن الفيلسوف هو الذي جعل نظره في العلوم النظرية على القصد الأول، على حسب شروط أربعة عُدِّدت في كتاب البرهان (=لأرسطو). أحد هذه الشروط أن تكون له القدرة على تعلمها.

---

(١) يقصد نظرية أفلاطون في "المثل"، وملخصها أن أشياء العالم الحسي الذي نعيش فيه إنما هي أشباح أو محاكيات لحقائق تلك الأشياء التي هي صور مجردة. فهذه الشجرة التي أمامي ليست كاملة، ليس فيها جميع كمالات الشجر، وإنما هي شجرة لأنها تحاكي الشجرة بالذات الموجودة فكرة كاملة في عالم العقل، عالم "المثل" الذي يتمتع عند أفلاطون بوجود موضوعي، وهو أكمل وجود. وسيأتي شرح هذه النظرية من خلال أسطورة الكهف. هذا وتعتبر نظرية المثل هذه تطويرا لنظرية سقراط في المفاهيم العقلية. و كان سقراط قد واجه بها تشكك السفسطائيين الذين قالوا إن الموجود هو المحسوس وحده وهو يختلف من شخص إلى شخص، وبالتالي فالإنسان هو مقياس الأشياء ما يوجد منها وما لا يوجد. قال سقراط ومن بعده أفلاطون بـ"حقائق" ثابتة مستقلة عن الإنسان وأن ما في العالم المحسوس ليس سوى أجزاء تحمل بعض خصائص تلك المفاهيم أو "المثل". هذا ويترك ابن رشد نظرية المثل هذه جانبا ليؤسس ما يأتي على آراء أرسطو التي يعتبرها برهانية، بينما نظرية أفلاطون خطابية جدلية أي لا أساس لها من الواقع، وإنما تعتمد الاستعارة والتمثيل.

ويحصل تعلمها بطريقين: أحدهما تعليم الخاصة، وهو الذي يكون بالأقاويل البرهانية. والثاني تعليم الجمهور، وهو الذي /ع ٦١/ يكون بالطرق الإقناعية والشعرية.

[١٧١] وبين أن هذا لن يتم له (رئاسة المدينة الفاضلة) إلا إذا كان حكيما [حاصلا] على العلم العملي، ويكون له مع هذا الفضيلة العلمية التي عنها تصدر تلك الأمور التي لا يتبين أمرها عند الأمم والمدن إلا بالعلم العملي،[كما لا يتم له ذلك] إلا بالفضيلة الخلقية الرفيعة التي بها يعرف الفضل في سياسة المدن والعدل.

[١٧٢] ولهذا، فإذا تشوف الفيلسوف إلى بلوغ الكمال كان لا بد له من تحصيل العلوم النظرية والعملية معا، والفضائل الخلقية والعلمية معا، وخاصة الرفيعة منها. و [اسم] "الملك" إنما يطلق ابتداء وعلى القصد الأول، على من مهنته أن يكون رئيسا على المدن. وبين أن الفنون التي بها يدبر سياسة المدن، إنما تبلغ كمالها إذا ما اجتمعت له جميع تلك الشروط[1].

[١٧٣] وكذلك الأمر في واضع الشرائع. وهذا الاسم إنما يطلق أصلا على من له الفضيلة العلمية، التي بها تصدر الأمور العملية عند الأمم والمدن، غير أنه يحتاج [واضع الشرائع] إلى تلك الشروط [التي تشترط في الملك].

[١٧٤] لذلك فهذه الأسماء أشبه بالمتواطئة، أعني "الفيلسوف" و"الملك" و"واضع الشرائع" وكذلك "الإمام"؛ لأن الإمام في اللسان العربي، هو الذي يؤتم[أ] به في أفعاله. ومن يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بإطلاق. وأما هل يتأتى له أن يكون نبيا فهذا موضع فحص دقيق ننظر

---

(١) ذكرت هذه الشروط في سياق غير منظم وهي: الفضيلة النظرية أو القدرة العقلية على تعلم الفلسفة ويعبر عنها أحيانا بـ "الفطرة الفائقة"، وتحصيل العلم العملي أي العلم بالأخلاق والسياسة، والفضيلة العلمية (أو الفكرية) ويقصد بها ابن رشد توخي المعرفة العلمية والتزامها دافعا للسلوك وغاية له، والفضيلة الخلقية وهي التحلي بالخصال الفاضلة.

(أ) قرأ شموئل "يؤتمن".

فيه في الجزء الأول من هذا العلم إن شاء الله[1]. وقد يكون على جهة الأفضل لا الضروري.

[٣٩- خصال لابد منها، ولكن يندر اجتماعها في شخص]

[١٧٥] ولما تبين من هو الفيلسوف، وتبين أنه لن يرأس هذه المدينة الفاضلة ويدبر أمرها إلا مثل هؤلاء القوم (الفلاسفة)، فينبغي الآن أن نذكر الخصال التي يكون عليها هؤلاء بالطبع، وهي الصفات الطبيعية التي يتصف بها الملك. (مل ٩١)

[١] إحداها، وهي أخصها، أن يكون بالفطرة مستعدا لتحصيل العلوم النظرية، وذلك يكون إذا كان بالفطرة يميز بين ما هو جوهر وما هو عرض.

[٢] والثانية أن يكون قوي الحافظة لا ينسى. ومن لم يتصف بهاتين الصفتين، عري من كل تحصيل، وذلك أنه يظل يجهد نفسه دوما، إلى أن ينتهي إلى الإعراض عن القراءة والنظر.(مل ٩٢)

[٣] والثالثة أن يكون محبا للتعلم مؤثرا له، متشوفا للكمال في جميع أجزاء العلم: لأن عاشق الشيء كما يقال، يتوق إلى جميع أنواعه. مثال ذلك محب الخمر فإنه يعشق جميع أنواع الخمور؛ ومن تيمته النساء عشق جميع النساء. (مل ٩٣، ٩٤)

[٤] والرابعة أن يكون محبا للصدق كارها للكذب، وذلك لأن من أحب معرفة الوجود /ع٦٢/ على ما هو عليه، فهو يحب الصدق، ومن يحب الصدق لم يحب الكذب، ولذلك فلن يكون من هذه طريقه محبا للكذب. (مل ٩٥)

---

(١) واضح أن ورود عبارة "إن شاء الله" هنا دليل قاطع على أن ابن رشد ألف "مختصر السياسة" أولا ثم اتبعه بـ"مختصر الأخلاق"، الذي لا نعرف عنوانه الحقيقي،هل هو "متخصر" أو "تلخيص" لافتقادنا لنصه. وإذن فكل ما شيد على كون "تلخيص الأخلاق" أسبق من "مختصر السياسة" ينهار انهيارا أمام عبارة "إن شاء الله". ومع أن روزنتال أورد هذه العبارة فإنه يأبى إلا أن يرجح عكس ما تفيده: أعني أسبقية "تلخيص الأخلاق" على "مختصر السياسة"، تماما كما ألح على أن اسم الكتاب الأخير هو "تلخيص" وليس "مختصر"، على الرغم من استحضاره هذه الكلمة. إنها "الأفكار الموروثة" التي نسجت "الشرق المشرقن" حسب تعبير إدوارد سعيد. (أنظر القسم الأخير من المدخل).

[٥] والخامسة أن يكون معرضا عن اللـذات الحسية، لأن مـن اشتدت رغبته وبلغت غايتها في أمر ما رغبت نفسه عن سائر اللذات. وكذا الأمر عنـد هؤلاء، وذلك لأن أنفسهم بكليتها مالت إلى التعلم. (مل ٩٥)

[٦] والسادسة أن يكون غير محب للمال لأن المال شهوة، والشهوات لا تليق بهؤلاء القوم (الفلاسفة). (مل ٩٦)

[٧] السابعة أن يكون كبير النفس [عالي الهمـة] لأن المتشـوق إلى معرفـة الكل والموجودات بأسـرها، ومـن لم يقتصـر في علومـه علـى مـا يعطيـه بـادئ الرأي، هو كبير النفس جدا. ولهذا فليس لمثل هذه النفس العاقلة شبيه أصلا.

[٨] والثامنـة أن يكـون شـجاعا، لأن مـن لا شـجاعة لــه لا يسـتطيع التخلي عما نشأ عليه من الأقاويل غير البرهانيـة، وخاصـة مـن هـؤلاء الذيـن نشأوا في مثل هذه المدن (مدن عصره؟).(مل ٩٦)

[٩] التاسعة أن يكون فيه من الاستعداد ما تحركه به نفسه لكل ما يراه خيرا وجميلا، كالعدل وغيره من الفضائل. وذلك عند ما تكون نفسه النزوعيـة قوية الإيمان علما وعملا. (مل ٩٦)

[١٠] وينضاف إلى ذلك أن يكون خطيبا فصيحا يـترجم عنـه لسـانه مـا يمر بخاطره إذا تأمل، وأن يتفطن مع هذا بسرعة إلى الحد الأوسط[أ].

[١٧٦] فهذه هي الخصال التي تشـترط في هـؤلاء القـوم. أمـا الصفـات الجسمية فهي بعينها التي تشترط في الحفظة، كقوة البنية وحسن القوام.

[١٧٧] فمن اجتمعت فيه هذه الشروط من صغره، واتفق له مع ذلك أن نشأ على نحو تلك النشأة التي سيصفها فيما بعد، فهو الذي ينبغي أن يحكـم هذه المدينة. ولهذا كله يندر وجود مثل هؤلاء القوم. ولمكان هذا يصعب وجـود هذه المدينة.

(أ) ترجم R و L العبارة: ... أن يسلط الضوء على الكلمة الوسطى!

[٤٠- المدينة الفاضلة ممكنة في زمن ابن رشد وبلده، ولكن!]

[١٧٨] فإن قال قائل: إذا كان وجود هذه المدينة إنما يكون ممكنا بوجود مثل هؤلاء القوم (الفلاسفة)، وبتلك الصفات التي نشأوا عليها في هذه المدينة، فلا سبيل إذن إلى وجود هذه المدينة، وصار ما كنا نعتقده مما افترضناه في قولنا ممتنع الوجود؟

[١٧٩] والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناسا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك (=إلى جانب ذلك) ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، /ع ٦٣/ وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه [الإسلام]، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكنا أن توجد هذه المدينة.

[١٨٠] ولما تبين له بالأقاويل [البرهانية] أن من ضرورة وجود هذه المدينة أن يكون الرؤساء فيها فلاسفة، رجع ونظر في السبب الذي من أجله لم تجن تلك المدن الموجودة في وقته نفعا من الفلاسفة والحكماء. وقال إن ذلك لم يعرض لسببين : (مل ٩٧)

[١] أحدهما أن هذه المدن لم تأتمر بأقوال الفلاسفة الذين هم حقا فلاسفة وأنها لم تتخذهم لها قدوة. وقال: ومثل الفلاسفة مع أهل هذه المدن مثل الملاح الحاذق في فن الملاحة وهو لا يجد من يتعلمها [على يديه]، ولا من يستفيد منها، وأهل السفينة يظنون أن فن الملاحة ليس شيئا يطلب ولا هو صناعة ينبغي أن يكون صاحبها هو قائد أصحاب السفينة (لا غيره). فإن قال لهم قائل إنها صناعة يجب تعلمها ضاقوا به واجتنبوه. وبعدها يتسلط على قيادة السفينة من يرى رأيهم في الملاحة، وذلك إما بالتغلب على أهل السفينة، أو بغير ذلك من الأمور التي تتهيأ له بها الرياسة. فإذا استحوذ على السفينة مثل هؤلاء القوم أفلا ترى أنهم سينفضون من حول القائد الذي هو

حقا قائد، بل ويزدرونه. وكذلك حال الفلاسفة مع أهل هذه المدن: وذلك أن منزلتهم فيهم بمنزلة الأطباء مع مرضى لا يعتبرون الطب صناعة تبرئ، فلذلك لا يعيرونهم أي اهتمام. فإذا أخبروهم بأن شفاءهم ممكن، سخروا منهم. ومعروف بنفسه أنه لا يتم فعل صناعة الطب إلا إذا كان المريض شديد الانصياع للطبيب مستسلما له. وكما قيل: فمن أصابه المرض اضطر إلى الوقوف أمام أبواب الأطباء. وكذلك أمر الفلاسفة مع أهل المدينة. وهذا هو السبب الأول الذي من أجله لا يجني أهل المدن في هذا الزمان أي منفعة من الفلاسفة الذين هم حقا فلاسفة. (مل ٩٩، ٩٨)

[٢] وأما السبب الثاني، فهو سوء ما عليه معظم متعاطي الفلسفة، وذلك لفقدانهم الصفات التي قلنا إنها من شروط الفيلسوف الحق. والنادر من تكاملت فيه هذه الصفات، فإذا وجد فقد لا يبلغ كماله في هذا العلم، أعني الفلسفة. وذلك أن هذه الخصال الفاضلة هي أبعد الأشياء منالا /ع ٦٤/ عن كثير ممن ينشأون في هذه المدن. ذلك لأن الأمر هاهنا كالأمر عند كثير من المرضى الذين لا تزيدهم أفضل الأطعمة إلاّ مرضاً. وكذا البذور من النبات الجيد، إذا لم تجد لها تربة مناسبة ولا غذاء ملائما صارت أكثر الأنواع سوءا. وكذا عليه الحال مع [ذوي] الطبع الفاضل إذا ما نشأوا في هذه المدن وتربوا تربية سيئة[أ]. وذلك أن الشرور العظيمة فيها لا تصدر إلا عن هؤلاء القوم، وعن ذي الطبع الخامل الذي تمكن منه الخمول، فلا يقدر على النهوض إلى عظائم الأمور. وكذا يفعل صغائر النفوس، وهم في الأكثر ممن لم يكن معتدل الطبع. (مل ١٠٠)

[١٨١] ومن هذا النوع من الناس، تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن. أما

(أ) قرأ شموئل اللفظ "سوء" "سواء".

آراؤهم وتسلطهم على المدن، فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها. وإذا ما فحصت الأمر فستجد أن هؤلاء هم الأكثر عددا في هذه المدن (الأندلس، العالم الإسلامي)، حتى إذا ما نجا أحد من الخلق[أ] فيها، فإنك لن تعدو الحق، إذا قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية. (مل ١٠١، ١٠٢، ١٠٣)

[١٨٢] وأما من يتعاطون الفلسفة ممن لم تكتمل فيهم هذه الصفات، فالأمر فيهم بيّنٌ أيضا. فهم مع كونهم لا يسدون نفعا للمدن، فإنهم مع ذلك أكثر الناس إضراراً بالفلسفة. وذلك لأنهم على الأكثر يميلون إلى الشهوات وإلى جميع الأفعال القبيحة كالجور والظلم، إذ ليس لهم في جوهرهم فضيلة تمنعهم من الإتيان بهذه الأفعال. ولا يصدقون أيضا في أقوالهم التي يرهبون بها أهل المدينة فيما يأتون من تلك الأمور، ويكونون عارا على الفلسفة، وسببا في إيذاء كثير ممن هم أولى منهم بها، كما هو عليه الحال في زماننا هذا. (مل ١٠٤، ١٠٥)

[١٨٢م] وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش عيشة المنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول.[١] (مل ١٠٥، ١٠٦)

---

(١) واضح أن ابن رشد كان يعبر عن حاله وعما يحس به وهو يكتب هذه الفقرات. إنه يشتكي ممن وصفهم بـ "فئة السفسطائيين القائمين على أمر المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن"، والإشارة هنا إلى المستحوذين على السلطة في عصره من سادة الموحدين وفقهائهم. ومع أنه كان يعيش في بلاطهم طبيبا وفيلسوفا وأحيانا قاضيا فقد كان يعتبر وضعيته استثناء وشذوذا، ولذلك قال: "فإذا ما نجا أحد من الخلق في هذه المدن، فإنك لن تعدو الحق، إذا ما قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية". وقد كتب ابن رشد هذا الكلام وهو في ضيق كما صرح بذلك في آخر الكتاب. ولا شك أنه بإشارته إلى "المتوحد" يستحضر وضعية ابن باجة الذي كتب "تدبير المتوحد" مدينة فاضلة له.

(أ) ترجم R و L لفظ "المخلوقات" "الطبائع".

[٤١- يجب معرفة الغاية أولا... استطراد]

[١٨٣] وإذ تبين لنا من هذا القول ما خلق الفيلسوف، ولماذا نطلق عليه اسم الفيلسوف، وأن لا طريق تؤدي إلى نجاة هذه المدن إلا أن يرأسها مثل /ع ٦٥/ هؤلاء القوم، وتبين مع هذا السبب في صعوبة وجود هذه المدينة، وكيف يعرض لهذا الطبع (=التفلسف) أن يكون ضارا بالعرض، فقد يجب أن نرجع إلى نوع التعليم المناسب لهذا الصنف من أهل هذه المدينة، الذين هم النوع الرئيس فيها. و لا سبيل إلى الوقوف على النهج القويم لتعليم هؤلاء وتربيتهم إلا بمعرفة الغاية التي ينبغي أن يتوخاها هذا النوع من الناس في سياستهم. ونحن نرى أن معرفة هذا الأمر لازمة ابتداء، ليغدو في إمكاننا بعد ذلك أن نقول في شيء شيء مما سيتعلمونه، لأن من لا يعرف الغاية التي ينشدها فهو بالضرورة لا يقدر أن يعرف ما سينتهي إليه [سعيه]. ومع أن الفحص في هذا هو مما ينبغي أن يبتدأ به في الجزء الأول من هذا العلم، فإنا نرى أنه لا بأس من أن نذكر شيئا منه هنا، فنقول[1]: (مل ١٠٦)

[١٨٤] إنه لما كان الإنسان واحدا من الموجودات الطبيعية، فإنه يجب بالضرورة أن تكون له غاية من أجلها خلق، إذ لكل موجود طبيعي غاية، كما تبين في العلم الطبيعي، فبالأحرى الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات.

[١٨٥] ولما كانت المدينة ضرورية لوجود الإنسان، فإن غايته إنما هي له من جهة أنه جزء من مدينة. وبين أن هذه الغاية من جهة أنها لموجود موجود، فإنه يلزم أن تكون واحدة إما بالنوع، بأن تكون لشخص شخص من الناس بالعدد، كما نرى ذلك في الغاية التي هي واحدة بالعدد، إما على الكفاية وإما على غير الكفاية، وإما بالنسبة أعني: إن كانت الكمالات

---

(١) من هنا إلى نهاية الفقرة رقم ٢٢٦ يستطرد ابن رشد، خارج نص أفلاطون، ليبين الغاية الأسمى التي يتوخاها الفيلسوف في رئاسته للمدينة الفاضلة. وسيعقد مقارنات بين الفضائل التي تشكل قوام الكمال الإنساني وهي الفضائل النظرية والفضائل العملية والفضائل العلمية والفضائل الخلقية، لينتهي إلى "البرهنة" على أن الفضائل النظرية هي الرئيسة وهي الأسمى معتمدا في ذلك على علم عصره: علم النفس الأرسطي الذي كان فرعا من فروع العلم الطبيعي.

متعددة من أجل كمال واحد وبعضها من أجل البعض الآخر، لأن هذه إحدى [الجهات] التي تكون بها الأشياء المتعددة واحدة. وإذ لم يكن الإنسان أكثر من نوع واحد، وإذ كانت الكمالات الإنسانية متعددة على هذا النحو من الوجود ذاته وأمكن أن تحصل كلها لجميع الناس، فإنه بين أن كل فرد من هؤلاء إنما هو موجود لذات نفسه. وعلى هذا فإنه يلزم أن تكون منزلة جميع الناس في المدينة منزلة واحدة. ولكن ربما تعذر هذا. فإذن، لما كان حصولها كلها أو بعضها إنما يمكن لبعض الناس، والبعض الآخر جعلته الطبيعة قاصرا عن بلوغ الغاية في الكمالات، فإنه بين أن الصنف الثاني من الناس يكون مسودا والصنف الأول يكون سيدا، بعد أن كانت نسبة بعضهم إلى بعض هي نفس نسبة تلك الكمالات بعينها في نفس الفرد، أعني أن بعضهم هو من أجل البعض الآخر. وما يعنيه الناس بـ"الغاية"، هو بلا ريب، منتهى الشيء[أ]. ونحن نعدد منها ما هو مشهور في زماننا هذا فنقول: (مل ١٠٧)

[١٨٦] إن أناسا يظنون أن الغاية الإنسانية ليست شيئا أكثر من حفظ الجسم وحمايته وحفظ الحواس. واجتماع هؤلاء(=هذا الصنف من الناس) اجتماع ضروري فقط، وغايتهم التي يجرون إليها غاية ضرورية. وآخرون يرون أنه لا ينبغي للإنسان /ع ٦٦/ أن يقتصر في وجوده على ما هو ضروري، إذ أن له غاية يكون بها أفضل من الوقوف عند الأمر الضروري، كما هو عليه الحال في كثير من الموجودات الطبيعية: فـ[حاسة] البصر لدى الكائن الحي إنما وضعت له من أجل الأفضل لا من أجل الضرورة، بخلاف ما عليه الأمر في حاسة اللمس، إذ لا يمكن أن يوجد حي بدون هذه الحاسة.(مل ١٠٨)

[١٨٧] والذين يرون هذا الرأي في الغاية الإنسانية أصناف: فمنهم أناس يرون أنها اليسار، وآخرون يرون أنها الكرامة، وغيرهم يعتقد أنها اللذة وهؤلاء قسمان: قسم منهم يرى أنها اللذات الحسية، وهم أقرب إلى بادئ

(أ) قد تكون "دون منتهى" (الغاية= النهاية. وكذا في بعض اللغات الأجنبية كالفرنسية: la fin).

الرأي، وقسم يرى أنها المعرفة العقلية. وآخرون يرون أن غاية الإنسان إنما هي في السيادة على الغير والتسلط عليه، وأن يخص نفسه بكل الطيبات من اللذات واليسار والكرامة وغير هذا مما يعتقدون. (مل ١٠٨)

[٤٢- الخير والشر، من الله أم من الإنسان؟]

[١٨٨] أما ما تقوله الشرائع الموجودة في زماننا هذا، في هذا الأمر، فهو ما أراده الله تعالى. غير أن الأمر الذي أراده الله منهم، إنما طريق معرفته النبوة. فإذا ما تأملت الشرائع، تجدها تنقسم إلى معرفة مجردة فقط، مثل ما تأمر به شريعتنا لمعرفة الله تعالى، وإلى[معرفة] عملية، مثل ما تحض[أ] عليه من الأخلاق؛ وقصدها من هذا هو عين ما تقصده الفلسفة جنسا ومقصدا. ولذلك اعتقد الناس أن هذه الشرائع إنما هي تابعة[1] لحكمة قديمة. (مل ١٠٩)

[١٨٩] وبين أن الخير والشر والنافع والضار والحسن والقبيح، هو في اعتقاد هؤلاء الناس جميعا شيء يوجد بالطبع لا بالوضع. وذلك أن كل ما يؤدي إلى الغاية فهو خير وحسن، وكل ما يعيق الوصول إليها فهو شر وقبيح. ويظهر هذا في أمر هذه الشرائع، وخاصة شريعتنا هذه. وكثير من أهل بلدنا يرون هذا الرأي في شريعتنا هذه[2].

[١٩٠] أما هؤلاء القوم ممن يعرف بالمتكلمين من أهل ملتنا (=الأشاعرة)، فقد قادهم نظرهم في الشرع إلى [القول] بأن إرادة الله لا تتعلق

---

(١) يشير إلى رأي الفارابي في نشأة الفلسفة وعلاقتها بالأديان، وقد شرحها في كتابه "الحروف".

(٢) يقول المعتزلة: الحسن والقبح ذاتيين في الشيء، وبالتالي فالإنسان يستطيع معرفتهما بعقله وقبل ورود النبوة، وهذا معنى قولهم "العقل قبل ورود السمع". أما الأشاعرة فيقولون العكس: الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه. فالحسن عندهم بالوضع وليس بالطبع. أما الرأي الذي يقول عنه ابن رشد إنه شائع في الأندلس فيرجع إلى ابن حزم الذي قال بأن الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء على غرار ما تقول به الفلاسفة.

(أ) قرأ شموئل لفظ "تحض" "تحذر"، وتبعه L في ترجمته، أما R فترجم اللفظ بـ يتمتع.

بما لـه طبيعة خاصة وأن كل شيء جائز وإرادته هي وحدها المخصصة لمراداتها، وعليه فلا حسن ولا قبح إلا بالوضع (=وضع الشرع). بل الأكثر من ذلك لا غاية للإنسان إلا بالوضع. والذي قادهم إلى هذا، تأويلهم للصفات التي يوصف بها الله تعالى في الشرع من أنه قادر مريد، وأن إرادته جائز أن تتعلق بجميع الأشياء (=خيرها وشرها وأنه يفعل الشر كما يفعل الخير)، بما في ذلك الجزئيات، وبذلك تكون جميع الأشياء جائزة. وهذا إنما عرض لهم من قبل تأولهم على الشرع: أعني أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بصفات ثم يطلبون بعد ذلك موافقة الموجودات (لتلك الصفات) وأن لا تتناقض مع الذي تواضعوا عليه في تلك الصفات. لكن هؤلاء القوم أعياهم أن يجدوا لرأيهم قولا مقنعا، ذلك أن هذه الأشياء هي بينة جلية في الشرع [القرآن] ولكن على غير هذا المعنى الذي قادهم إليه طريقهم /ع ٦٧/ الذي هو أقرب إلى السفسطة وأبعد من طبيعة الإنسان، ويمتنع أن يأتي به الشرع. فهذه هي آراء الجمهور في غاية الإنسان التي هي سعادته، وليس من الصعب الوقوف على فسادها[أ].

[١٩١] أما آراء الفلاسفة فسيأتي ذكرها عندما نفحص ما يختلفون فيه، إذ اختلاف هؤلاء إنما هو في الجزء الناطق من أجزاء النفس. فلنعد إلى ما نحن بصدده ونفحص الغاية التي هي غاية في الحقيقة، بعد أن نقبل هاهنا ما ينبغي أن نقبله من صاحب العلم الطبيعي، إذ بذلك نقف على ما يؤخذ من ذلك في هذا العلم (=المدني) فنقول:

[٤٣- العلم الطبيعي يقدم الأساس المعرفي للعلم المدني]

[١٩٢] إن صاحب هذا العلم (المدني) يشترك مع صاحب العلم الطبيعي في فحص هذا الموضوع. وذلك أن الغاية (= العلة الغائية) من جهة ما هي كمال لجسم طبيعي، ينظر فيها العلم الطبيعي ويقايس بينها وبين باقي الكمالات، لعله يجد لها أكثر من كمال واحد.

(أ) ترجم R و L لفظ "فساد" "عبث".

[١٩٣] ولما كانت الكمالات الإنسانية لا يوجد منها بالطبع إلا الاستعدادات فقط -أو البدايات المؤدية إلى غايتها- وكان ليس في الطبيعة ما يكفي لكي تبلغنا هذه الكمالات بتمامها، بل إنما نبلغها بإرادة وعن (تعلم و) مهارة، وكان صاحب هذا العلم (المدني) أيضا ينظر فيها من هذا الوجه، أعني من جهة أن بلوغها (=الكمالات) هو عن اختيار وإرادة، لما كان ذلك كذلك، نقول:

[١٩٤] إنه تبين في العلم الطبيعي، أن الإنسان مركب من نفس وجسم، وأن منزلة الجسم من النفس بمنزلة المادة، ومنزلة النفس منها هي بمنزلة الصورة، وأن المادة هي من أجل الصورة، والصورة من أجل الأفعال أو الانفعالات الصادرة عنها. ولما كان ذلك كذلك فكمال الإنسان وغايته إنما يتأتيان من الأفعال الصادرة عنها [النفس] بالضرورة. وقد تبين هناك أيضا أن أفعال الإنسان منها أفعال يشترك فيها مع غيره من الموجودات الطبيعية، البسيطة منها والمركبة، وأن المشتركة منها تصدر بالضرورة عن صور مشتركة. ومنها(=أفعال الإنسان) ما هي خاصة به، وهذه بالضرورة تصدر عن صورة أو صور خاصة.

[١٩٥] وتبين هناك أن الشيء الذي يجمع الإنسان بالأجسام البسيطة (=الماء والهواء والتراب والنار) هو القوة الشهوانية (=الغاذية)، وهذه القوة ليست نفسا، وما يصدر عنها من أفعال ليست أفعال النفس.

[١٩٦] أما التي يشترك فيها الإنسان مع الأجسام المركبة فقد تبين هناك أنها نفس بالضرورة، وأن هذه الأجسام نوعان: نبات وحيوان، أما النبات فيشترك وإياه في النفس الغاذية والنامية[أ] والتناسلية. أما الحيوان فيشترك وإياه (=إضافة إلى ذلك) في القوى الحاسة والمتخيلة، أما النزوعية فيشترك وإياه فيها على نحو ما، ويختلف معه فيها من أنحاء أخرى./ع ٦٨/

(أ) ترجم R لفظ "النامية" "نباتية".

[١٩٧] أما ما يختص به الإنسان فإنه جلـي هناك أنه القوة العاقلة بالضرورة، وأن هذه جزءان: العقل العملي والعقل النظـري. وبين هناك (=في العلم الطبيعي، علم النفس) أيضا أن هذه الصور المشتركة منزلتها من الصور الخاصة هي منزلة المادة من الصورة، وأن الإنسان إنما هو من أجل صورته (النوعية) الخاصة به، لأن كل موجود هذا شأنه فهو على ما هو عليه من قبل صورته الخاصة به، والتي عنها تصدر أفعاله التي له. فإذا سلمنا بهذا كله وكان الحسن في الشيء والقبيح فيه إنما يوجدان في صنف واحد من أفعاله، مثال ذلك أن جودة اللحن إنما تأتي من الإيقاع الذي به اللحن، ورداءته تأتي من الفعل عينه، فإن الحسن والقبح في أفعال الإنسان، إنما هو في أفعاله الخاصة به بالضرورة. ولمكان هذا كانت غاية الإنسان وسعادته إنما تتأتى عندما تكون أفعاله الخاصة به صادرة عنه، وهي في غاية الخير والفضيلة. ولذلك تحد السعادة بأنها فعل النفس الناطقة فعل الفضيلة.

[٤٤- الكمالات الإنسانية: نظرية وعملية وعلمية وخلقية]

[١٩٨] ولما كانت أجزاء النفس الناطقة كما تبين هناك، أجزاء متعددة، كانت الفضائل أيضا أنواعا متعددة، والكمالات الإنسانية هي الأخرى متعددة. وذلك أنه تبين هناك أنها (النفس) جزءان: ناطقة علمية وناطقة عملية، فتكون الكمالات حسب هذا، منها علمية ومنها عملية. ولما كان الجزء النزوعي من أجزاء النفس يظن به أيضا أنه ينزع في الإنسان حسب ما يلزمه النظر ويرتبط به، كان من هذه الجهة منسوبا إلى العقل.

[١٩٩] والكمالات ثلاثة: فضائل نظرية وفضائل خلقية وصنائع عملية. غير أن الصنائع العملية لما كانت نوعين: نوع لا يحتاج في إخراج أفعاله إلى المادة إلا إلى العلم بكليات الصناعة، ونوع يحتاج عند إخراج أفعاله إلى فضل نظر وروية في الكليات التي بها يرتبط (= أي البحث العلمي في الروابط السببية التي تربط الجزئيات بالكليات)، وذلك حسب واحد واحد من الذين يشتغلون بالصناعة وحسب ما تأتلف وترتبط منه، زمانا ومكانا وغير

هذا، فصار هذا الجزء من العقل (=العلمي) بالضرورة غير الجزء الآخر (=النظري)، وصار كماله غير كماله، فالكمالات إذن أربعة: فضائل نظرية وصنائع عملية، وفضائل علمية وفضائل خلقية.

[٢٠٠] فقد تبين من هذا القول أن الكمالات الإنسانية كمالات متعددة، إلا أنها، كما قلنا، إنما هي كمالات لموجود واحد. فبالضرورة إذن أن يكون بعضها من أجل بعض، بغض النظر عما إذا كان وجودها في جميع أشخاص الناس، أو أنه يتهيأ بعضها للبعض منهم، من غير أن يكون جليا أنها غير ممكنة [التحقق] في جميع أشخاص الناس. وإنما يمكن [أن يكون] منها نوع نوع في صنف صنف من الناس، اللهم[أ] إلا بعض الفضائل الخلقية فهي مشتركة مثل العفة. ولذلك لزم أن يصنف الناس حسب ترتيب هذه الأصناف من الفضائل الخلقية / ع٦٩/. فيكون الأدنى منها من أجل الأسمى ما دام ترتيبها في الفرد الواحد هو نفسه في أفراد كثيرين. (مل ١١٠)

[٢٠١] وهذا موافق لما يلزم عن ضرورة الاجتماع في الوجود الإنساني المتحلي بجميع الفضائل، إذ لو كان في إمكان كل شخص أن يحصل على هذه الفضائل جميعها، مع ضرورة حصولها عند كل شخص، بمن فيهم الخادم والمخدوم والسيد والمسود، لكانت الطبيعة فعلت باطلا، لأنهم جميعا سيصيرون بالاستعداد سادة، وذلك ممتنع، لأنه من الضرورة أن يكون السيد عند ذاك مسودا [في الوقت نفسه][ب]. أما هل يمكن أن تجتمع هذه الكمالات في إنسان واحد، فيظن أن هذا أمر عسير، إن لم يكن من قبيل المعجزات. والغالب أن يكون كل صنف من أصناف الناس مستعدا لصنف من أصناف الكمالات، وهذا بين بالنظر في جميع بني الإنسان. (مل ١١٠)

(أ) ترجم شموئل : " من الناس الإلهيين غير بعض ...". أي ترجم " اللهم " بـ : "الإلهيين " مع أنه ترجم "اللهم " بـ: غير.

(ب) ترجم R و L العبارة بـ "وذلك ممتنع لأن الضرورة تستدعي أن يكون للسيد عندها من يقبل السيادة عليه".

[٢٠٢] ولما تبين ما هي الكمالات الإنسانية، وما هي الفضائل النفسية، وتبين مع هذا أن بعضها يلزم أن يكون من أجل البعض، حتى تصير فيهم فضيلة تكون جميع الفضائل من أجلها، ولا تكون هي من أجل شيء آخر، بل تكون هي المطلوبة لذاتها وغيرها مطلوب من أجلها، وهذا هو الكمال الأسمى والسعادة القصوى لدى بني الإنسان، فقد ينبغي أن نفحص ذلك (الآن) فنقول:

[٤٥- الكمال الأسمى : العقل النظري]

[٢٠٣] لقد تبين أن الصنائع العملية إنما تهيأت للإنسان أصلا بالضرورة، بسبب النقص العارض له في وجوده، وأنه ما كان له أن يوجد بدونها. كما أن كثيرا من الحيوان لم يكن ليوجد لولا خواص خص بها وملكات طبيعية [تهيأت له] كالمجاس للنحلة والخيوط للعنكبوت.

[٢٠٤] وأما الجزء النظري فقد قيل في شأنه في العلم الطبيعي، إن وجوده بالنسبة للإنسان لم يكن على الضرورة، بل من أجل الأفضل. وما كان وجوده على الأفضل فهو أفضل مما وجوده من أجل الضرورة. ولذلك كان هذا الجزء من النطق [العقل]، أعني العملي، من أجل النظري ضرورة . وهذا مطابق أمره لما يقال هنا. وذلك أنه بين أن هذه الصنائع إنما وجدت أصلا لما ترتب عنها من أفعال، وأفعالها وجدت للخلق(أ)، وعليه فالرجل(=الصانع) من جهة أنه قنية (مملوك)(ب) لهذه الصنائع فهو مسود مستعبد وغيره سيد. والسيد إنما يكون سيدا باستعداد فيه هو به أفضل من المسود.

[٢٠٥] ولما كان ذلك كذلك، فإن هذا الاستعداد ليس شيئا آخر غير ذلك الجزء من العقل المسمى نظري، لأنه (=الاستعداد) هو ما به يكون هذا

(أ) قرأ شموئيل لفظ "خلق" "خلف" (שנוי) وعدل L أو اعتقد أنه عدل القراءة فأصبحت عنده "عدل" (שווי).

(ب) قرأ شموئيل اللفظ "قن" "مقتنى" وترجمها عنه L، أما R فتصرف وترجم "اختص".

الجزء من العقل سيدا على الجزء الآخر، أعني على العملي، في نفس الفرد. وعلى هذا النحو عينه يكون سيدا من كان على استعداد لقبول العلوم النظرية، على من اكتفى بالفطرة في الصنائع العملية. ولذلك فأمثال هؤلاء هم خدام بطبع /ع٧٠/ وهم مسودون بطبع، إذ نسبة الجزء الواحد من هذين الجزئين في النفس إلى الجزء الآخر هي بالضرورة هذه النسبة، أعني نسبة السيد إلى المسود.

[٤٦- رأيان متناقضان: أيهما يخدم الآخر: النظر أم العمل؟]

[٢٠٦] وقد يشكك في هذا بأن يقال: إذا فرض أن هذه الصنائع العلمية كلها تقود إلى صناعة واحدة رئيسة، وهي صناعة سياسة المدن، وقد سبق وتبين أن العلوم النظرية ضرورية لوجود هذه الصناعة، فالعلوم النظرية إنما هي ممهدة للعمل، وبها ينفع الإنسان غيره، وأن لا فرق بينها وبين سائر الصنائع العملية سوى أنها تخدم [العلوم العملية] في بلوغ مقاصدها، إذ أن تلك تمكن هذه من السيادة بأن توجهها شطر غايتها (=العلوم النظرية توجه العلوم العملية نحو غايتها، إذن تخدمها). فمنزلتها [العلوم العملية] منزلة سائر الصنائع الرئيسة، من الصنائع التي تمكنها من السيادة، مثل منزلة فن فلاحة الأرض الرئيس من أعمال الفلاحة الفرعية التي تدخل تحته. وإذن فالعلوم النظرية والصنائع العملية إنما هي تحت جنس[أ] واحد، وإنما يختلفان خسة وشرفا. ولعل هذا مذهب كثير من متفلسفة[ب] زماننا هذا ممن يقف عند بادئ الرأي دون النظر على ما يقتضيه الطبع و تحصيل الصناعة.

[٢٠٧] قلت: إن ما تنظر فيه العلوم النظرية، وخاصة العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، ليس أمورا عملية، وليس للإرادة أثر في وجودها، وهذا بين بنفسه عند من تمرس في مثل هذه العلوم. ولما كان ذلك كذلك، وكانت مواضيع هذه العلوم مما لا نقدر نحن على إيجاده، فواضح إذن أنها لم تكن معدة ابتداء

(أ) قرأ شموئل لفظ "جنس" "جزء".

(ب) ترجم R العبارة "ولعل هذا مذهب كثير ممن كرسوا أنفسهم للفلسفة".

وبالذات قصد العمل[أ] (=أي لتكون تمهيدا للعمل كما ادعى أولئك المشككون)، ولم يكن الإنسان يخدم بها غيره على القصد الأول، وإنما وجودها في الإنسان على جهة الأفضل، لأنه محال أن يكون هذا الوجود في الإنسان هباء باطلا. وقد يتبين ذلك أكثر مما سنقوله.

[٢٠٨] قد تبين في الفلسفة الأولى أن الوجود نوعان: محسوس ومعقول، وأن الوجود المعقول مبدأ للوجود المحسوس لكونه غاية له وصورة وفاعلا، وأن الوجود في معقولات العلوم النظرية (هو) من جنس الوجود المعقول، وأن غاية الإنسان من جهة أنه موجود طبيعي، هو أن يسمو إلى هذا الوجود (المعقول) بقدر ما يؤهله طبعه.

[٢٠٩] ولما كان ذلك كذاك، فنسبة هذا الوجود الإنساني المعقول إلى سائر الأشياء الموجودة في الإنسان، من نفس وجسم، هي نسبة الوجود المعقول بإطلاق إلى الوجود المحسوس. وكذا نسبته من جهة ما هو مكتسب بالإرادة، إلى سائر الأشياء الإرادية، هي هذه النسبة بعينها /ع ٧١/.

[٢١٠] فإذا سلمنا بهذا فرئاسته (=الوجود الإنساني المعقول) على الأشياء الإرادية هي رئاسة الوجود المعقول على الوجود المحسوس، وإعطاؤه الموجودات الإرادية مبادئها المقومة لوجودها هو على نحو إعطاء الوجود المعقول ما به قوام الوجود المحسوس[١].

---

(١) قوله: "...هو على نحو إعطاء الوجود المعقول ما به قوام الوجود المحسوس" إشارة إلى نظرية أرسطو التي يتمسك بها ابن رشد ويعتبرها أساسية وهي أن المحرك الأول هو "معطي الترتيب والنظام اللذين في العالم" من خلال سريان الحركة الدائمة في الكون بأسره. فالأجرام السماوية، وهي وجود محسوس، تتحرك بشوقها نحو المحرك الأول (الله) الذي هو وجود معقول. وكذلك الشأن في جسم الإنسان فهو يتحرك بالنفس، فالنفس مبدأ حركته، والجزء الرئيس في النفس هو العقل. فالوجود المعقول، وبالتالي العلوم النظرية، هو الرئيس. وهذا الموقف الصارم الذي يقفه ابن رشد هنا مفهوم، فعصره عرف صراعا بين "العلم" المتمثل في الفلاسفة، و"العمل" المتمثل في المتصوفة والفقهاء.

(أ) ترجم R و L "وأن قصد الإنسان".

[٢١١] وقد تبين أن هذا ليس على جهة أن الموجود المعقول خادم للمحسوس، بل على جهة أن ذلك تابع له بالذات ولازم من لوازمه. ولمكان هذا، فالعلوم النظرية نافعة للعمل ومن ضرورياته، على نحو ما يقال إن الوجود المعقول ضروري للوجود المحسوس، وإن رياسة هذا الجزء (الوجود المعقول: العقل، الفلسفة) على سائر أجزاء المدينة يشبه رياسة الوجود المعقول على الوجود المحسوس[١].

[٢١٢] فقد يتبين من هذا القول أن الصنائع العملية، سواء كانت بالقوة أو [بالفعل]، رئيسية أو خادمة، إنما وجودها من أجل العلوم النظرية.

[٢١٣] وقد ذهب قوم في وجود هذه الصنائع العملية مذهبا هو، لعمري، مناقض لما اعتقدوه في العلوم النظرية! وذلك أنهم قالوا إن معقولات هذه الصنائع (العملية) لم تكن على القصد الأول من أجل ما يكون عنها من أعمال، بل إنما المقصود منها حسن الإدراك وشرفه، وأن الأفعال والانفعالات[أ] وما يصدر عنها هي شيء تابع لها، مثل حركات الأجرام السماوية.[٢]

---

(١) الوجود المعقول رئيس على الوجود المحسوس لا من جهة أنه خادم له، كما هو الشأن عند المتصوفة والفقهاء الذين يقولون إن العلم من أجل العمل، بل من جهة أن "خدمته" له لازم من لوازمه. فالشمس خادمة للنبات بما تعطيه من ضوء ودفء، ولكن لا من جهة أن الشمس تابعة للنبات بل من جهة أن الضوء والدفء من لوازم الشمس. وكذلك العناية الإلهية فهي خادمة للكون لا من جهة أنها تابعة له بل من جهة الجود الإلهي.راجع ما قلناه سابقا (المقالة الأولى الفقرة ٢/٣٧ هامش١) حول بناء نظام المدينة على غرار نظام الكون.

(٢) هذا الرأي مناقض للرأي المعارض السابق. وموضوع النقاش هو أيهما أشرف: هل العلوم النظرية أم العلوم العملية؟ هل هذه خادمة لتلك أم العكس؟ الرأي الأول يقول بشرف العملية على النظرية وقد رد عليه ابن رشد. والرأي الذي نحن بصدده الآن يرى العكس. يقول أصحاب هذا الرأي إن العلوم العملية هي من أجل أنها تخدم العقل بما تكسبه لصاحبها من الدقة في الملاحظة وسرعة الاستنتاج الخ، وأن فوائدها التطبيقية هي منها على القصد الثاني أي بالتبعية، كما هو الشأن في حركات الكواكب التي هي من أجل الارتباط بالمحرك الأول (العقل الأول) وليس من أجل ما ينتج عنها من اختلاف الليل والنهار وتنوع الفصول (مما هو ضروري للموجودات الحسية).

(أ) حذف R و L اللفظ.

[٢١٤] وعلى هذا تكون الصنائع العملية فضائل. وكثيرا ما يظن هذا في الصنائع العملية التي يستعمل فيها القياس[أ] (= الاستنباط). [ومن قبل] الملكات[ب] الحاصلة من هذه الصنائع، يظن من أتقن صناعة واحدة أنه بهذه الصناعة أحاط معرفة بجميع الأشياء، كما نرى الأطباء يعتقدون ذلك في صناعتهم. لكن الحقيقة هي أن معقولات هذه الصنائع، إنما أعدت بدءا من أجل العمل، فإذا مكنت من ذاك المطلب [=المعرفة العامة بجميع الأشياء] فإنما هو بالعرض. أما إذا وضع هذا المطلب غاية لصناعة من الصناعات فإن هذه تغدو من جنس آخر، فصار الاسم المقول عليهما يقال باشتراك، كما في اسم الموسيقى الذي يطلق مرة على الصناعة العملية ومرة على النظرية (=لاشيء غير الاسم يجمع بين علم الموسيقى الذي هو علم رياضي يعتمد حساب النسب الخ، وبين الموسيقى كألحان تسمع).

[٢١٥] أما الفضائل الفكرية (العلمية) فبين من أمرها أنها أيضا من أجل المعقولات النظرية، بعد أن كانت هذه الفضائل إنما وجودها على الأغلب، أو وجود أشرفها، هو من أجل الصنائع.

[٢١٦] والصنائع كما تبين من هذا القول، هي من أجل المعقولات النظرية. وذلك لأنه بين أن هذه الفضائل الفكرية تنقسم بانقسام الصنائع. فكما أن هناك صناعة رئيسية لجميع الصنائع بإطلاق، وهي صناعة سياسة المدن، كذلك هناك قوة فكرية رئيسة هي القوة التي بها توجد أفعال هذه الصناعة في المادة./ ع٧٢/.

[٤٧- الفضائل الخلقية من أجل المعقولات النظرية]

[٢١٧] وأما الفضائل الخلقية فبين من أمرها أنها أيضا من أجل المعقولات النظرية، لوجوه:

(أ) ترجم اللفظ R و L العقل/ التفكير.
(ب) أضاف R و L الإيجابية، أي الملكات الإيجابية.

[١] أحدها أنه تبين في علم الطبيعة أن الشهوة أو الشوق نوعان: نوع يصدر عن الخيال ونوع يصدر عن الروية والتفكير. فالشوق الذي يصدر عن الخيال هو بالضرورة غير خاص بالإنسان، وإنما هو للحيوان بما هو حيوان. وأما الشوق الذي يصدر عن الروية والتفكير، فإنه من خواص الإنسان وإليه ينسب. وليست الفضائل الخلقية شيئا آخر غير أن يكون هذا الجزء الذي فينا (=النفس) يتشوق إلى ما تحكم بوجوبه الروية، بالمقدار الذي حكمت به وفي الزمان الذي تحدده. وبين أن هذا الجزء ليس شيئا آخر غير الجزء النظري من النفس[1]. ولما كان ذلك كذلك، فإن هذا الجزء (النظري من النفس= الروية والتفكير) إنما يكتسب الفضيلة من الجزء العقلي [وحده]. فالجزء العقلي إذن، أحق بالشرف والفضل.

[٢] وكذلك فهذا الفعل (=أو الشوق) يشترك مع [الإنسان] فيه كثير من الحيوانات، مثل الشجاعة الموجودة في الأسد. وإنما يكون (الشوق) إنسانيا من جهة أنه يصدر عن الروية والتفكير، وما كان سببا في إيجاد شيء على صفة ما، فهو أولى بتلك الصفة.

[٣] وكذلك يتبين هناك من أمر هذه الفضائل، أن الإنسان يخدم بها غيره، مثال ذلك أن العدل إنما هو قبل الأمور العملية(= بسببها) والعفة من قبل الشهوات المعيقة لفعل كل ما هو جميل.(=إنما كانت العفة مطلوبة بسبب وجود الشهوات)، والشجاعة من قبل الأشياء الضارة، والكرم من قبل المال. أما العلم النظري فجلي من أمره أن الإنسان غير مهيأ به لخدمة الآخرين.

[٤] وكذلك فهذه الفضائل هي أجدر من غيرها، من العلوم النظرية، أن تكون هيولانية وأجدر أن يحتاج قوامها إلى جسم، وليس إلى الجسم وحده، بل كذلك إلى الأدوات والأشياء التي هي من خارج: كالكريم فهو يحتاج إلى المال ليفعل به فعل الكرم، وكذلك العادل يفعل بها [الأدوات] أفعال العدل.

---

(١) الروية -العقل- تحكم بوجوب الشجاعة، ولكن لا تكون الشجاعة فضيلة إلا إذا كانت بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب: إذ هي وسط بين الجبن والتهور. وهنا يصدق قول المتنبي: الرأي قبل شجاعة الشجعان... هو أولا وهي في المحل الثاني.

والشجاع يحتاج إلى القوة والنصرة. أما العلوم النظرية فهي أكثر الأشياء بعدا عن شوائب المادة ، إلى حد أنه يظن بها أنها أزلية بوجه من الوجوه. وقد تبين في غير هذا الموضع أن ما كان أشد مباينة للهيولى كان أشرف.

[٢١٨] لكن هذا النوع من الكمال، أعني الخلقي، إنما منزلته بالنسبة للكمال النظري بمثابة المقدمة التي لا يتأتى بلوغ الغاية بدونها. ولهذا يظن في هذا الكمال (الخلقي) أنه غاية بعيدة (تخدمها غايات قريبة) لقربه من الكمال الأسمى.

[٤٨- الفضائل الخلقية والصنائع العملية]

[٢١٩] فها قد تبين من هذا أن الكمالات الإنسانية أربعة أجناس، وأنها كلها خادمة للكمال النظري./ ع٧٣/ وأما إن كانت الفضائل الخلقية من أجل الصنائع العملية أو العكس، أو أنه يوجد فيها الأمران معا، أعني بعض الصنائع من أجل الفضائل وبعض الفضائل من أجل الصنائع، ففي هذا موضع فحص دقيق. إلا أنه جلي أن الفضيلة الخلقية الرئيسة في جملة هذه الفضائل، ينبغي ضرورة أن تكون مقرونة بقوة ذهنية رئيسة. فالفضيلة الرئيسة إن كانت نسبتها إلى القوة الذهنية الرئيسة نسبة القوى الذهنية إلى الصناعة الرئيسة، فإنها ضرورة من أجل الصناعة الرئيسة. وكذلك يكون الحال في شأن الصنائع التي لا يوجد فيها نوع من أنواع هذه الفضائل.

[٢٢٠] وذلك أنه تبعا لهذه النسبة، فإن الصنائع العملية إنما تكون فيها بمثابة المقدمة، أعني الصنائع العملية. وإذا كان من الضروري اكتسابها [الفضائل] فيها [الصنائع]، فإنما ذلك ليكون فعل الصناعة على وجهه الأكمل، وليكون أدعى إلى الحمد. فهي إذن رئيسة في الصناعة[أ]. وهذا بين بنفسه. غير أنه مهما كان الأمر هنا، فهما معا من أجل الجزء النظري.

(أ) حذف L عبارة "فهي إذا رئيسة في الصناعة".

[٢٢١] وهذا الذي قلناه بشأن المقايسة بين هذه الكمالات الإنسانية هو أمر متفق عليه عند المشائين. لكن لما كان هذا الجزء النظري ليس فينا من مبدأ الأمر على كماله الأسمى، فإن وجوده فينا إنما هو بالقوة. وقد سبق أن تبين في العلم الطبيعي أن ما وجوده بالقوة أو تشوب وجوده قوة، فكماله الأسمى إنما هو أن يوجد بالفعل كمالا لا تشوبه قوة أصلا. فالكمال والفعل اللذان على هذه الصفة، علينا نحن إيجادهما والبلوغ بهما إلى كمالهما. أعني أن ذلك إنما يتأتى بالاختيار والإرادة، بعد أن لم يكن في الطبيعة ما يكفي لحصوله.

[٢٢٢] فما هو إذن هذا الكمال الذي يجب علينا أن نجري وراءه؟ والذي هو منتهى ما به نصير ذواتا؟ هل هو العلوم النظرية؟ أم أن منزلته منزلة أخرى وخلقه خلقا آخر أكثر شرفا من العلوم النظرية؟ وإن كان غير العلوم النظرية فهل هو شيء يوجد داخلنا أم أنه خارج عنا بذاته؟

[٢٢٣] قلت: أما الذين يفترضون في العلوم النظرية أنها أزلية [قديمة؟] وأنها موجودة فينا بالفعل وإن طمستها الأخلاط (=المادة: أخلاط العناصر الأربعة، التراب والماء والهواء والنار) من زمن الطفولة، فهم على هذا النحو، كأنهم يتصورون(١) الوجود الذي هو بالقوة إما أنه صور مفارقة (مثل)، كما يفترض ذلك أفلاطون، أو هو العقل الفعال أو عقل آخر غير العقل الفعال أدنى منه درجة.

[٢٢٤] ومن البين أن الكمال الإنساني نفسه (=حسب هذا الرأي) ليس يكتسب بالإرادة، لأنه موجود بذاته قبل الإرادة. وللإرادة صلة بحدها (=حد الإرادة، تعريفها) على نحو ما يوجد لها صلة بحد الكمالات الأخيرة، وهو النحو الذي تؤخذ به المقدمة من حد النتيجة./ع ٧٤/.

[٢٢٥] فإن قيل إنما هو أمر اكتسبناه بالإرادة، أعني إنما اكتسبنا ما كان لنا أن نكتسبه بالطبع، من سائر الكمالات الأسمى، [قلنا]: إن هذا

---

(١) ترجم R وL العبارة: "فهم على هذا النحو كما لو كانوا قائمين بثبات في قوة الوجود؟".

الكمال بلغناه من هذه النسبة التي بإضافتها إلينا [نكون] على ما نحن عليه. فمعلوم أن مثل هذا الاكتساب إذا نسب إلى الإرادة، فإنما ينسب على وجوه أخرى، غير الوجوه الأولى. إذ ليس للإرادة أي مدخل فيما به نكون، وإنما للإرادة مدخل بوجود النسبة التي كان لنا بها العقل الفعال كمالا[1].

[٢٢٦] أما من يرى أن العلوم النظرية ليست قديمة أزلية، وأنها الكمال الأخير، [الأسمى]، وأن الكمال الإنساني عنده هو مما تكتسبه الإرادة نفسها، فمن البين أن الكمال عنده نوعان: أول وثان، فالأول ذاتي، والثاني إضافي مكتسب. ويجب أن يفحص عنه في العلم الطبيعي[2].

ولنعد إلى ما كنا فيه، فنتناول شيئا شيئا مما قاله أفلاطون في وجوه تربية هذا الصنف من الناس، فنقول:

[٤٩- أسطورة الكهف]

[٢٢٧] حكى أفلاطون في مقارنة هذا الصنف من الناس من جهة ما هم عليه من العلم، بعامة الجمهور، فقال: إن الجمهور يشبه أناسا أقاموا منذ الصبا في كهف لا يبرحونه، وهم لا يقدرون على رؤية إلا ما في داخل الكهف لأنهم لا يستطيعون أن يديروا وجوههم شطر بابه. وعلى الباب تصاوير

---

(١) يتعلق الأمر هنا بالرأي الذي يرى أن العالم العقلي أسبق وجودا من العالم الحسي كما يرى أفلاطون والقائلون بنظرية الفيض(=المثاليون، الروحانيون). فبالنسبة لأفلاطون: العلوم النظرية أزلية لأنها علوم ومعارف تخص العالم العقلي الأزلي، عالم المثل. ومن هنا الفكرة الأفلاطونية الشهيرة: "العلم تذكر والجهل نسيان". العلم: تذكر النفس للحقائق التي عرفتها قبل نزولها وحلولها البدن. والجهل: انشغال النفس بالعالم الحسي وبالتالي نسيانها ما عرفته قبل نزولها إلى الأرض. أما بالنسبة لأصحاب نظرية الفيض كالفارابي وابن سينا فالعلم بالحقائق يتلقاه الفيلسوف من العقل الفعال، وهو آخر العقول السماوية، والمشرف على ما تحت فلك القمر (الأرض وما عليها)، وهو للفلاسفة كجبريل للنبي: يتصل به النبي بقوة مخيلته، والفيلسوف بالجهد النظري الذي يبذله بإرادته.

(٢) وبالنسبة لمن لا يعتقد في أزلية العالم العقلي والعلم بالحقائق ويرى أن هذا إنما يكتسب بالبحث انطلاقا من العالم الحسي، وهذا هو مذهب أرسطو وابن رشد (=الواقعيون)، فالكمال الإنساني عنده صنفان: أول وهو النفس ومن قواها العقل، وهذا ذاتي فيه إذ هو من باب الجوهر، والثاني مكتسب وهو من باب الأعراض كالخصال التي يتصف بها الإنسان ويكتسبها بالفكر والروية والإرادة. هذا وقد وردت هذه الفقرة في الترجمة العبرية ملتبسة وفيها تكرار لمقطع، لا شك أنه خطأ من الناسخ. وقد نقل ذلك الخطأ والتكرار في الترجمة الإنجليزية وفي الترجمة العربية لهذه. والصحيح ما أثبتنا.

(تماثيل) من سائر أنواع الموجودات، وخلفها نار، فلا يرون من هذه التصاوير غير ظلالها في قعر الكهف. ولما كان هذا حالهم، فإنهم لن يبلغوا من معرفة هذه الأشياء غير الظل الذي ينعكس عن هذه الموجودات، فيسقط على قعر الكهف، فيظنون أن الموجودات الحقيقية ليست شيئا أكثر من هذه الظلال. (مل ١١١)

[٢٢٨] وأما الفلاسفة فإنهم الذين يخرجون من هذا الكهف إلى النور، فيرون الأشياء على حقيقتها تحت نور الشمس. وكما أن الإنسان إذا خرج فجأة من الكهف إلى الشمس تعشو عيناه فلا يمكنه أن يرى الأشياء، كذلك لا يمكن أن نكره هذا الصنف من الناس، أعني الذين هم مهيأون للفلسفة، ونقسرهم(أ) على النظر في العلوم التي يصعب عليهم تجريد معقولاتها والتأمل فيها. فكما أن الحيلة مع أولئك (=الذين في الكهف) هي التدرج بهم شيئا فشيئا، بأن ينظروا إلى الأشياء أولا على نور القمر إلى أن يتعودوا على الرؤية، ثم بعد ذلك ينظرون إليها في ساطعة النهار، كذلك ينبغي التدرج بهؤلاء شيئا فشيئا فنهيئهم أولا بما هو أسهل عليهم في التعليم./ع ٧٥/ (مل ١١٢)

[٥٠- أفلاطون: البدء بالرياضيات في تعليم الفلسفة]

[٢٢٩] ولما فحص بأي علم من العلوم ينبغي أن يبدأوا به التعليم، تبين له أنه علم العدد. ذلك أنهم نشأوا منذ بداية أمرهم مع أبناء الحفظة على الموسيقى والرياضة. وبين أن موضوع الرياضة هو أميل إلى أن يخص الجسم. وأما الموسيقى فالأقاويل التي كانوا قد أدبوا عليها فيها هي محاكيات (=أدب، قصص، أشعار)، والمحاكاة لا تمكن من هذه القوة، أعني التي بها يستطيع الإنسان أن يكتسب معقولات العلوم النظرية. (مل ١١٢، ١١٣)

[٢٣٠] ولما كان ذلك كذلك، فهذا العلم ينبغي أن يكون ضرورة من جنس العلوم النظرية، ويكون مع ذلك أيسر العلوم في التعليم. والعلوم التي هي

(أ) قرأ شموئل لفظ "القسر" "الكسر"، ولم يتبين ذلك لا R ولا L.

بهذه الصفة هي علوم التعاليم الأربعة، أعني علم العدد والهندسة وعلم الهيئة (=الفلك) والموسيقى. فهذه (=علوم التعاليم) تفضلها (= تفضل العلوم النظرية) في هذا الأمر، أعني يسر التعليم، ولما تنماز به من صفاء لا تكدره شوائب المادة. وعلم العدد أيسرها وأكثرها اشتراكا مع جميع الأشياء (الأشياء جميعها يدخلها العدد، قابلة لأن تعد). ويتبعه في ذلك علم الهندسة ثم علم الهيئة فالموسيقى. (مل ١١٤، ١١٥)

[٢٣١] وبين من أمر هذه العلوم أن ضرورة البدء بتعليم الفلاسفة بالتعاليم إنما هو للتمرن فيها، لأن أغلب معقولاتها تكاد أن لا تكون مقصودة أصلا في الطبيعة، وما يوجد منها (في الطبيعة) ليس مقصودا في ذاته. وبالجملة فمعقولاتها معقولات قاصرة (مجردة ؟) لأنها غير متصورة في مواضيعها الخاصة، وإنما هي[متصورة] فيما يحاكيها. ولذلك قسم أفلاطون تعقل الأشياء إلى قسمين: أحدهما بالقوة (أ)، وهو تعقل الموجودات كما هي في الحقيقة (=مُثُل أفلاطون). والثاني بالفعل وهو تعقل مثالات الأشياء ومحاكياتها، شأن علوم التعاليم. ذلك أنه يرى أن الأمر في المعقولات كالأمر في المحسوسات: فكما أن في المحسوسات محسوسات تدرك بذواتها ومحسوسات تدرك بمثالاتها، مثل كثير من المحسوسات التي تدرك بانعكاسها على المرآة(ب)، فكذلك الحال في المعقولات. (مل ١١٦)

[٢٣٢] وأيضا لما كانت معقولات علوم التعاليم، كما قلنا، لانهاية لعددها، وموضوعاتها كذلك معقولات لموجودات مجهولة(ج) (=عامة، غير معينة بذاتها)، -مع أن لصاحب الفلسفة الأولى أن ينظر فيها- فقد ارتأى أفلاطون أنها ليست بمنزلة سائر العلوم النظرية بالنسبة للكمالات الإنسانية.

(أ) في النص العبري "قوائي" כוחי ، وترجمها R بهذا المعنى، أو بمعنى احتمالي، ويفهم من ترجمة L أنها "مباشر".

(ب) في الترجمة العبرية "... على المرآة، والمرآة..."، وترجم R المرآة الثانية بـ "المظهر" مع علامة استفهام وهامش مطول، ونعتقد أن الأمر أبسط مما أعتقد، فلعل إعادة لفظ "المرآة" سهو من ناسخ.

(ج) ترجم R العبارة: "وموضوعاتها كذلك من موجود مجهول، فالذي ينظر فيها...".

وإنما يقول: إنها علوم مقدماتها غير محددة ونتائجها غير محددة كذلك، كما وأن ما بين المقدمات والنتائج غير محدد[أ]. (مل ١١٧)

[٢٣٣] وإذن، فعلوم التعاليم ليست مهيأة في الأصل، وبذاتها، للكمالات الإنسانية، كما هو الأمر في علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة. ومع اختلافهما في هذا الشأن، فإن العلمين الأخيرين (علوم الطبيعة وعلوم ما بعد الطبيعة) يأخذان منها مبادئ للنظر في الغاية القصوى (=المبدأ الأول)، كأن يأخذ العلم الإلهي مقادير الحركة من علم الهيئة. وليس الاختلاف بينها (=الرياضيات والعلوم النظرية الأخرى) بالنوع فحسب، بل يشمل كذلك أجزاء العلم الواحد [منها]./ع ٧٦/ (مل ١١٨)

[٢٣٤] وبيِّنٌ أن أكثر منافعها (=الرياضيات) والمقصود الأول منها، إنما هو التدريب وإعداد العقل لتحصيل هذين العلمين الساميين (العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة)، لذلك فلا نقدر أن نقول إن المقصود من هذه العلوم، أعني علوم التعاليم، إنما هو العمل فقط، وإن كان بعض أصحابها ممن لديهم شيء منها، يرون مثل ما يعتقده كثير من العامة في أمر علم الهندسة وفن الألحان، لأن الأشياء التي ينظرون فيها هي أشياء مشتركة في الأمور الطبيعية والأمور الصنائعية. ذلك أن خواص مثلث متساوي الأضلاع، مثلا، من حيث إنه يلزم ضرورة أن تكون أضلاعه الثلاثة تمتد من مركزي دائرتين متساويتين ويلتقي الضلعان اللذان على القاعدة عند نقطة تقاطع الدائرتين، لا تخص المثلث الخشبي أو النحاسي، وكل ما هو في الجملة أمر عملي، بل تشمل [تلك الخواص] جميع ما هو طبيعي وما هو عملي. (مل ١١٨)

[٢٣٥] وكذا فالشخوص[ب] الفرضية (=مثل الرسوم الهندسية) في هذه العلوم إنما تتجسم في المادة، ولو كان نظر هذه العلوم فيها من حيث تجسمها

(أ) ترجم L العبارة: "فمقدماتها مجهولة ونتائجها مجهولة وما بين المقدمات والنتائج مدرك (معقول) "ويظهر أن L خلط بين الجذر العبري שכל والجذر סכל ، حيث لا يختلف الجذران إلا برمز السين، وأولهما يعني الإدراك والثاني الجهل(عدم التحديد).
(ب) خلط شموئل لفظ "شخوص" "بأشخاص" وقد أوهم هذا الخلط كلا من R و L في ترجمة الفقرة.

فيها لكان فحص ذلك يتم على الأسباب الأربعة، أعني المادة والصورة والسبب الفاعل والغاية. وبين من أمرها أنها إنما تفحص من جهة السبب الصوري فقط. ولذلك تحتاج هذه الشخوص التي تجري عليها هذه العلوم، لما كان عليها أن تفعل حين تفعل (=عندما يراد منها التطبيق العملي)، إلى علم زائد على ما نعرفه منها هنا: إذ عندما يريد شخص أن يصنع من الخشب مثلثا متساوي الأضلاع فلا يكفيه في هذا ما قاله إقليدس في أول كتابه، عن صناعة المثلث المتساوي الأضلاع، بل ينضاف إلى ذلك فن النجارة، وهذا كله بين بنفسه لمن تمرس في هذه العلوم.

[٢٣٦] ولما كان هذا كما وصفنا، فالمقصود أولا وبالذات من تحصيل علوم التعاليم، عند هؤلاء القوم (=الحفظة) إنما هو التمرين، وإن كان ينضاف إلى هذا، كما قال أفلاطون، معرفة أمور ضرورية من الأفعال العملية، بها يدبرون.(مل ١١٩)

[٢٣٧] وذلك أنهم من جهة أنهم حفظة فهم يحتاجون أيضا إلى معرفة العدد والمقاييس من أجل ترتيب الرجال [الجيوش] وتنظيم صفوفهم في الحروب، ووضع الخطط [أ] (=الخرائط) الملائمة وقياسات المعسكرات. وكذا معرفة المواقيت والشهور، أمور ضرورية ليس لراكبي البحار وقاطعي المفاوز وحسب، بل أيضا لمرشدي القوافل[ب]. أما الموسيقى العملية فهي ضرورية لهم لأنهم هم الذي يضعونها في المدينة.(مل ١١٩)

[٥١- ابن رشد: الأصوب هو البدء بالمنطق]

[٢٣٨] فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم. وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت. أما وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثم بعدها /ع ٧٧/

(أ) لعل شموئل فهم لفظ "خطط" "رسوم" ولذلك ترجم R اللفظ "أشكال" أو "هيآت" وترجمه L "مناورات".
(ب) ترجم L "القوافل" "قواد الجيوش".

ينتقلون إلى علم العدد ثم إلى علم الهندسة فعلم الهيئة فالموسيقى، ثم إلى علم المناظر فعلم الأوزان(أ)، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم إلى علم ما بعد الطبيعة.

[٢٣٩] أما القدماء فقد اختلفوا فيما يجب أن يبدأ به (في التعليم)، هل هو صناعة المنطق أو علم التعاليم؟ وقد رأى بعضهم أن المنطق إنما وضع ليقوي العقل ويعصمه من الخطأ، وذلك فيما يحتاج إليه الضروري من العلوم العميقة(ب)، كعلم الطبيعة وما بعد الطبيعة. أما علوم التعاليم فلا يحتاج فيها إلى المنطق لسهولتها وقلة ارتباطها بالمادة، وإذا كان هذا (صحيحا) كما يقولون، ولم يكن علم المنطق ضروريا لتحصيل علم التعاليم، فتعلمه بعد تحصيله، يكون بلا ريب، على جهة الأفضل. ولما كنا نطلب لهذا التعليم صنفا من الناس هم على أحسن ما يكون(ج)، فقد ينبغي أن يبدأوا بعلم المنطق.

[٥٢- ومن الموسيقى إلى الفلسفة]

[٢٤٠] أما الناموس الذي ينبغي أن يتبع في التعليم، فيرى أفلاطون في أمر هؤلاء القوم أن ينشأوا على الموسيقى، وإذا بلغوا سن السادسة عشرة أو السابعة عشرة -وهذا أيضا بعد أن يبتعدوا عن تلك الهيئات التي فرضناها لهم(د)- وارتاضوا بركوب الخيل إلى أن يبلغوا العشرين، فإذا بلغوها انتقلوا إلى النظر في الفلسفة على هذا الترتيب [الذي تقدم]. (مل ١٢٠)

[٢٤١] وإنما لم ير أفلاطون في أن يبدأوا بالنظر في الفلسفة قبل هذه السن لأن آراءهم لم تستقم بعد، وفكرهم لم يبلغ مرحلة النضج. ولا يؤمن عليهم كذلك، إذا ما اتضحت لهم محكيات(هـ) من تلك الآداب التي أدبوا

(ب) ترجم R و L لفظ "أوزان" بـ "مكانيكا".

(ب) لعلها الدقيقة.

(ج) ترجم R و L العبارة: "ولما كنا نبحث عن الأفضل في التدريس لهذا النوع من الناس".

(د) ترجم L العبارة : "وهذا بعد أن يرفضوا تلك الهيئات التي اشترطناها عليهم" وهذا بعيد عن فهم ابن رشد المستمد من سياسية أفلاطون (B ٥٣٧) (ومعنى فرضناها لهم: جعلناها من نصيبهم. قارن "الفرائض" في الفقه. وابن رشد يستعمل هذه العبارة كثيرا، وقد تكون العبارة: افترضناها فيهم).

(هـ) لعل شموئل قرأ لفظ محكيات "محاكاة"، وهذا أوهم R و L في ترجمتهما، فابتعدا عن النص.

بها، أن يسخروا منها وينكروها أمام الجمهور ويعملوا على هدمها. وذلك لأن حالهم، كما يقول أفلاطون، بالنظر لما نشأوا عليه من أقاصيص وأقاويل، كحال من كبر [في حجر] من كان يظنه أبا وأما، فلما اشتد ساعده وتوقد ذهنه، علم أنه لقيط وأن أباه وأمه غير ما كان يعتقد. ألا ترى أنه سيزول من نفسه ذلك الإجلال الذي ربياه عليه من قبل، إلى أن يؤدي به هذا أحيانا إلى السخرية بهما معا. (مل ١٢٠)

[٢٤٢] فكذلك الأمر في هذا النوع من الناس، إذا ما امتدت يدهم إلى هذه العلوم قبل ذاك السن. وذلك أنهم يميلون، بمالهم من حذق ومن معرفة بالمحكيات، إلى أن يقطعوا أوصالها بأقاويل (جدلية) كما يقطع الجرو رداء من يقترب منه. وأنت ترى أن هذا كثيرا ما يعرض للمتفلسفة في هذه المدن، وهو أشد الأمور ضررا عليها. /ع ٧٨/ (مل ١٢٠)

[٢٤٣] وبعد ذلك يواصلون النظر في الفلسفة قراءة وفهما، حتى إذا بلغوا سن الثلاثين يكونون قد نظروا في جميع أجزائها. وعندما يبلغون سن الخامسة والثلاثين توضع تحت إمرتهم قيادة الجيوش، فتبقى الإمرة فيهم مقدار خمس عشرة سنة، فإذا ما بلغوا الخمسين استحقوا الرياسة على المدينة وحكموها، حتى إذا بلغهم التعب من ذلك بفعل السنين، انتقلوا كما قال أفلاطون، إلى جزيرة السعادة. وأظن أنه يريد بجزيرة السعادة، التأمل في صورة الخير [الأسمى=الله] الذي يؤمن أفلاطون بوجوده. وإذا وجد من يؤمن بأنه خير للإنسان أن يعيش منفردا بنفسه، فإنه يؤمن بأن انشغاله بسائر الفضائل يعيقه عن التأمل في ذلك. ولذلك أحسب أن أفلاطون كان يرى أن ينقطعوا حتى آخر حياتهم إلى النظر في ذلك الخير [الأسمى]. (مل ١٢٠)

[٢٤٤] قال: وينبغي لأهل المدينة عامة أن يعينوا أياما معلومة يذكرون فيها مناقبهم (مناقب الحفظة)، فيذبحون الذبائح ويقربون القرابين، وبالجملة يكبرونهم إكبارا كإكبار أهل القرى في هذا. وكذلك الأمر في تنشئة النسوة المهيآت بالطبع للسيادة، إذ سبق أن قلنا إن المرأة تشارك الرجل في

جميع أفعال أهل المدينة. ويرى أفلاطون أن قيادتهم للمدينة تكون أنسب إذا ما كانت تلك القيادة في يد أكثر من رجل واحد. (١٢٠)

[٢٤٥] وعندما انتهى من القول في هذا، رجع فذكر النحو الذي به يتحقق وجود هذه المدينة على أفضل الوجوه. وقد قال فيما تقدم إنه يمكن أن تنشأ مثل هذه المدينة إذا اتفق وكان من هذه صفته من الفلاسفة ابن ملك، أو أتاه الحكم على هذه المدن بغير هذه الوجوه، كأن يكون فاضلا سديد الرأي كريم المحتد، كريما شديد الشكيمة، إلى غير هذا من الصفات. (مل ١٢٠)

[٢٤٦] فإذا اتفق ان كان هذا، فالطريق التي بها تنشأ هذه المدينة هي أن يهتم أهل المدينة بمن كان لهم أكثر من عشر سنين أو قريبا من ذلك، فيجمعونهم ويرسلونهم إلى القرى، حيث يأخذون ويؤدبون على تلك الأخلاق والصفات التي وصفنا. فعلى هذا النحو تكون نشأة هذه المدينة في أسرع وقت وعلى أفضل وجه. (مل ١٢٠)

[٥٣- المدينة الفاضلة قد تنشأ على غير هذا الوجه]

[٢٤٧] وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، وقد تنشأ على غير هذا الوجه. غير أن ذلك يكون في زمن طويل. وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن [ويؤثرون فيها] قليلا قليلا، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير /ع ٧٩/. وتحول هذه المدن [نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين، أعني بالفعال والآراء، ويزيد هذا قليلا أو كثيرا، تبعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت، [وتبعا] لقربها من هذه المدينة[الفاضلة] أو بعدها عنها. (مل ١٢٠)

[٢٤٨] وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك في مدننا. وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة [واطلع] على طرق

تحول المدن أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء[1][وحدها]. والمدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط (=دون آرائها) هي تلك التي يطلقون عليها [المدن] الإمامية[2]، وقد قيل إن هذه المدينة، أعني الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامى.

[٢٤٩] فهذه هي الأمور التي يعتقدها أفلاطون في نشأة المدينة الفاضلة ونظامها ونواميسها الموضوعة. بيناها بأوجز قول وأخصره. وما يبقي عليه الآن من هذا الجزء، هو القول في المدن الضالة البسيطة وبأي شيء تعرف؟ وكيف تؤول إليها هذه المدينة؟ وكيف يؤول بعضها إلى بعض؟. (مل ١٢١)

[٢٥٠] أما القول في كيفية نشوء هذه المدن (الضالة) وتدرجها تدرجا يؤدي بها إلى غاية الجهل الذي تورثه لغيرها بأيسر السبل وأقصرها[أ]، فالظاهر أن معرفة هذا لن تكون ضرورية لصاحب هذا العلم [السياسة]، كالطبيب الذي يكتفي في معرفته بالسموم بالمقدار الذي يعرف به طبائعها وأنها سموم يحترز منها، ولا يضطر إلى معرفة الطرق التي بها تعمل وتركب. كذلك الأمر في الفيلسوف مع سائر هذه المدن، أعني الضالة، إنما يكفيه منها

---

(١) نقد مباشر لوجهة نظر الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة". وأيضا تعريض بالخليفة المنصور الذي كان ميالا إلى الفلسفة (آراء صالحة) ولكن مع أعمال غير صالحة: قسوة وإعدامات الخ.

(٢) كذلك سماها ابن رشد في تلخيص الخطابة، حيث ميز، في سياق يشبه هذا السياق، بين "رئاسة الملك [الفاضلة] وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية"، وبين "رياسة الأخيار (=الأرستقراطية) وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تعرف بالإمامية ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر الفارابي". ابن رشد. **تلخيص الخطابة**. تحقيق محمد سليم .. لجنة تحقيق التراث الإسلامي. القاهرة. ١٩٦٧. ص١٣٨.

(أ) في النص العبري: "بأيسر وسيلة وأفضلها". ولعل شموئل قرأ لفظ " أقصرها" خطأ: أفضلها وترجم R الجملة: "... أما البحث في كيفية خروج هذه المدن إلى الوجود [ونوع الدستور] الذي به يوصل إلى غاية الحماقة التي يورثونها بأسهل طريقة ممكنة".

وترجم L "... وأما القول المتعلق بكيفية نشأة هذه المدن ووضع نظام لها يمكنها بأسهل طريقة وأفضلها من الوصول إلى غاية الحماقة التي يتركونها إرثا"! ولعل شموئل قرأ خطأ فكتبها "أفضلها" أو أن الخطأ من الناسخ.

أن يعرفها ويعرف الشرور التي تنتقل منها إلى المدينة الفاضلة. وكذلك قصد أفلاطون من ذلك معرفة الوجوه التي بها تتحول هذه المدينة الفاضلة إلى تلك ويتحول بها بعضها إلى بعض، وقايس بين بعضها البعض، و نظر فيما يحدث بينها من منازعات وما يؤول إليه أمرها. (مل ١٢١)

ونكتفي بهذا في هذه المقالة، ونبدأ في المقالة الثالثة من هذا الجزء (= الثاني من العلم المدني).

[السياسات غير الفاضلة...]

[٥٤- أنواع السياسات: سياسة الملك الفاضل وسياسة الأخيار]

[٢٥١] ولما انتهى الكلام في هذا الجزء من هذا الفن، وهو الكلام في سياسة المدينة الفاضلة، رجع به القول إلى ما بقي من هذا العلم، وهو الكلام في السياسات غير الفاضلة. وهو إنما عرَّف بالبسيطة منها فقط، وكيف يؤول بعضها إلى بعض، وقارن بينها وبين السياسة الفاضلة وبين بعضها بعضا، وعرَّف أي سياسة هي في غاية المناقضة للسياسة الفاضلة(أ)، /ع ٨٠/ وأيها توضع ما بين هاتين السياستين، أعني الفاضلة [و] التي في الطرف المناقض لها. وعرّف بتدرج الوسائط التي بين الطرفين المتناقضين، وكيفية تتدرج تلك الوسائط [وتتعاقب] أطرافها، كما هو عليه الحال في سائر المتقابلات التي بينها أكثر من وسيط واحد، غير أنها تختلف. مثال ذلك اللون الأبيض فنقيضه هو الأسود، وبين الأبيض والأسود وسائط، غير أنها متراتبة، أعني أن بعضها أقرب إلى الأبيض وبعضها أقرب إلى الأسود. وبين أنه إذا كان الأمر في السياسة كذلك، فتحول الطرفين اللذين هما في أقصى طرفي النقيضين، بعضهما إلى بعض، إنما يكون بتحولهما بدءا إلى ما عليه الوسائط. وذلك أيضا حسب ترتيب هذه الوسائط، أعني أنهما يتحولان أولا إلى أقرب الوسائط ثم إلى الذي

(أ) ترجم R "المدينة الفاضلة".

يليه فالذي يليه إلى أن يتحول الطرف الذي هو في أقصى الطرف إلى أقصى الطرف المناقض له. (مل ١٢١)

[٢٥٢] وسنزيد ذلك فضل بيان عندما نصل إلى أقوال أفلاطون في ذلك، ونقيس أيضا بين هؤلاء القوم (رؤساء المدن) فيما هم عليه، وبينهم وما يحصل لهم أيضا من لذات تأتي لهم من سياسة سياسة، [وما عليه كل منهم] هداية ورشادا. فهذه هي جملة الأقاويل الضرورية التي يتضمنها هذا الجزء من كلام أفلاطون، ونحن نشرح ما قاله في هذا جزءا جزءا، فنقول: (مل ١٢١)

[٢٥٣] إن أفلاطون يرى أن السياسات البسيطة[1] التي تنشأ عليها هذه المدن هي في الجملة خمسة أنواع: النوع الأول السياسة الفاضلة التي تقدم الكلام فيها، والثاني رياسة الكرامة، والثالث رياسة الرجال القلة وهي خدمة المال وتعرف أيضا برئاسة الخسة. والرابع الرياسة الجماعية، والخامس رياسة وحدانية التسلط. فإذا قسمت الرياسة الفاضلة إلى رياسة الملك ورياسة الأخيار، صارت الرئاسات أنواعا ستة[2]. (مل ١٢١)

[٢٥٤] فإذا قام بهذه السياسة من اجتمعت فيه خمسة شروط، وهي[3]: "الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخييل، والقدرة

---

(١) يصف ابن رشد هذه الأصناف من نظم الحكم بأنها بسيطة لأنه يرى أنها لا توجد على أرض الواقع إلا مركبة في الغالب. يقول في مكان آخر: "وينبغي أن تعلم أن هذه السياسات التي ذكرها أرسطو ليس تلفى بسيطة وإنما تلفى أكثر ذلك مركبة، كالحال في السياسة الموجودة الآن، لأنها إذا تؤملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب". ابن رشد. **تلخيص الخطابة لأرسطو**. تحقيق محمد سليم. لجنة تحقيق التراث. القاهرة. ص ١٤٠.

(٢) نظرا لأننا نفتقد نصوصا من الترجمة العربية القديمة للكتاب الذي يلخصه ابن رشد هنا اعتمدنا الأسماء التي أطلقها هذا الأخير على هذه الأصناف من السياسات أو الرئاسات في **تلخيص الخطابة**.نفس المرجع. ص ١٣٨-١٣٩.

(٣) نظرا لافتقادنا إلى نص ابن رشد بالعربية نعتمد في هذا المكان عبارة الفارابي وهي متطابقة مع ما تعطيه الترجمة من العبرية. والفرق الوحيد هو أن ابن رشد (أو الترجم؟) جعل الشروط خمسة بأن جعل الحكمة والتعقل التام شرطا واحدا بينما هما في نص الفارابي شرطان. هذا وسنضع عبارة الفارابي بين مزدوجتين هكذا "..." عندما تكون مطابقة على مستوى اللفظ لما تعطيه الترجمة. أما عندما يكون هناك خلاف على هذا المستوى فسنعتمد ما تعطيه الترجمة حتى وإن كان المعنى واحدا. أبو نصر الفارابي .**فصول منتزعة**. تحقيق فوزي متري نجار . دار المشرق. بيروت. ١٩٨٦. ص ٦٦. والكتاب عبارة عن نصوص مختارة ويجوز أن يكون هذا النص منتزع من "السياسة" لأفلاطون.

على الجهاد ببدنه، وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية"، فذاك هو الملك على الإطلاق(أ)، وسياسته هي سياسة الملك الحق. (مل ١٢١)

[٢٥٥] أما إذا لم "يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلها، ولكن توجد متفرقة في جماعة بأن يكون أحدهم يعطي الغاية والثاني يعطي ما يؤدي إلى الغاية والثالث تكون له جودة الإقناع" والرابع تكون له جودة التخييل والخامس يكون له القدرة على الجهاد[١]، فيتعاونون جميعاً على إيجاد هذه السياسة وحفظها، فهؤلاء هم الذين "يسمون الرؤساء الأخيار وذوي الفضل، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل"./ع ٨١/ (مل ١٢١)

[٢٥٦] وقد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفا بالشرائع التي سنها [المشرع] الأول، "ويكون له قدرة على استنباط" ما لم يصرح به [المشرع] الأول، فتوى فتوى وحكما حكما، وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه[٢]، كما تكون له القدرة على الجهاد، "فهذا يسمى ملك السنة".

[٢٥٧] وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان [الصفتان الأخيرتان] في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها [والآخر فقيها دون أن يكون مجاهدا]، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام.[٣]

---

(١) الفارابي: والثالث تكون له جودة الإقناع وجودة التخييل وآخر يكون له القدرة على الجهاد. المرجع نفسه.

(٢) الإشارة إلى الفتوى والفقه لم ترد عند الفارابي، ولكن ورد المعنى بعبارة أعم مع إضافة شرط الإقناع والتخييل. نفسه. ص ٦٧.

(٣) هذا النوع من التطبيق على تاريخ الإسلام خاص بابن رشد. أما الفارابي فقد عبر عن هذا الصنف الأخير وهو الرابع كما يلي: "والرابع ألا يوجد إنسان واحد تجتمع فيه هذه كلها ولكن تكون متفرقة في جماعة فيكونون بأجمعهم يقومون مقام ملك السنة وهؤلاء الجماعة يسمون رؤساء السنة". نفس المرجع والصفحة.

(أ) ترجم L "ببساطة".

[٢٥٨] ونحن نرى أن هناك أيضا نوعا آخر من السياسة، وهي سياسة صاحب الشهوة، وغاية أصحاب هذه السياسة بلوغ اللذة دون غيرها[١]. فإذا أضفت إلى هذه السياسات سياسة الضرورة[٢] تكون أصناف السياسات ثمانية.

[٥٥- سياسة الكرامة: المال والتمتع ونشدان الشرف والمجد]

[٢٥٩] أما السياسة الفاضلة فقد انتهى القول فيها. وأما السياسة الكرامية والمدن الكرامية، فهي المدن التي يتعاون أهلها على طلب إلى الكرامة وبلوغها. والكرامة في حقيقة أمرها إنما تكون بين شخص وشخص إذا اعتقد أحدهما أن للآخر كمالا مّا، وأنه لا يُعْصى له أمر. وقد يكون هناك أيضاً نوع آخر من الكرامة يسوس دون أن تخضع فيه نفس المكرَّم لصاحب الكرامة[أ]، وإنما تكون هذه الكرامة جزاء[ب] على كرامة أخرى، أو من أجل مال أو نفع [متبادل]. وهذه الكرامة إنما تكون بالتساوي، و يدققون في طلب ذلك التساوي ما أمكن ذلك، أعني كرامة السوق.[٣]

[٢٦٠] وأما النوع الأول، من كرامة [التساوي] فهو لا يكون بالمفاضلة بين الأشياء التي ينبغي أن تقوم عليها تلك الكرامة. وهذا النوع من الكرامة

---

(١) يسميها الفارابي: "مدينة الخسة والشقوة، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو". الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبير نصري نادر. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٥٩. ص ١٠٠.

(٢) يقول الفارابي : "المدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه، ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية وغير ذلك...". الفارابي: كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات.تحقيق فوزي متري النجار. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٦٤. ص ٨٨.

(٣) عبارة الفارابي: "حتى يكون الإنسان الذي ابتدأ فأكرم مستأهلا بإكرامه أن يكرمه الآخر، على مثال ما هي عليه المعاملات السوقية". السياسة المدنية. ص ٩١. المعطيات السابقة.

(أ) في الأصل العبري "يكون فيه المكرِّم خاضعا للمكرَّم" ولعل الصيغ اختلطت على شموئل، وتبعه في ذلك R و L.

(ب) حذف R و L لفظ "جزاء".

أولى بأن تقصده المدن الكرامية، ولذلك فهي تتدرج فيه تدرجا إلى أن تصبح شبيهة بالمدينة الفاضلة. إلاّ أن الفرق بين الاثنتين هو أن الكرامات في المدينة الفاضلة إنما هي أمر تابع للفضائل، وللأشياء الملائمة التي هي في الحقيقة ملائمة، لا على أنها كرامة مقصودة لذاتها، بل بصفتها ظلا يلازم الفضيلة. وأما في المدن الكرامية، فالكرامة فيها هي المقصودة بذاتها: وهي عندهم بمثابة الحروف[أ] الهجائية التي تتألف منها أسماء الأشياء والتي يعتقد الجمهور أن طريقة تأليفها تنقل ما هو عليه تركيب الأشياء[1].

[٢٦١] ومن بين الأشياء الملائمة عندهم اليسار والنسب "ومواتاة أسباب اللذة، أو اللعب بالنرد أو بلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان مكفيا بكل ما يحتاجه من الضروري، وإما أن يكون الإنسان نافعا وذلك بأن يكون حسن الفعال".[2]

[٢٦٢] ويظهر أن أكثر الأشياء إجلالا في الكرامة هو حب القتال والغلبة، وأن يظل الإنسان سيدا، ولا يرضى بأن يكون مسودا يخدم الناس ولا يخدمونه. /ع٨٢/ فهؤلاء يظنون أن بالفضيلة الأولى يكون استئهال الكرامة. ويعرف هؤلاء عند الناس بكبار النفوس، وخاصة إذا استطاعوا أن يجمعوا بين القدرة والنصر، وبالجملة بين الخير والنفع. وتكون القدرة بتقويم القوى الجسمية والنفسية والآلات التي هي من خارج.

[٢٦٣] والرجال الذين هم على هذه الصفة، هم الذين يكونون سادة في مثل تلك المدن، ومرتبتهم في الكرامة بحسب مرتبتهم في تلك الأشياء الملائمة (=التي تستأهل بها الكرامة). ومن منهم لم تتهيأ له أسباب الكرامة ليجمع

---

(١) انظر: الفارابي: "كتاب الحروف". فقرة ١١٩. ص ١٣٧. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق. بيروت. ١٩٨٦.
(٢) الفارابي: السياسة المدنية. نفس المعطيات السابقة.

(أ) ترجم R العبارة: " وتتدرج فيها حسب الأشياء الملائمة كما هي في بادئ الرأي "وترجم L : "وتترتب كذلك فيها حسب ما هو ملائم – حسب ما يعتقد بادئ الرأي على أنه ملائم".

السيادة من أطرافها، صارت له السيادة مجزأة، فيكون سيداً من جهة ومسوداً من جهة أخرى. ولذلك يحكى عن المنصور بن أبـي عـامر أنـه كـان يخـرج في موكبه في الأعياد وحفلات الأعراس، وهو يقول: مـن يـرى أنـه أمـير المؤمنـين فليأمرني فأحقر نفسي أمامه، " لأنه لا يكرم النفس إلا من يهينها".[1]

[٢٦٤] ويتخذون في هذه السياسة الكسـى الفـاخرة المنسـوجة مـن كـل ثوب رفيع والأرجوان [مما هو خاص بـ] الملوك، ويعتلون عروش الذهب، لأن هذه كلها عند بادئ الرأي كمالات وشارات. وأولى الناس مـن هـؤلاء بالرئاسـة من تجمعت له كل هذه الشارات، وكانت لـه القدرة علـى أن يوزعـها [علـى أهل المدينة] بعدل ثم يحفظها فيهـم. وهــذا هـو العــدل الموجــود فــي هـذه المدينة.(مل ١٢٢)

[٢٦٥] ويظهر أن أفضل هذه المـدن هـي الـتي بـلا فضـائل، وذلـك لأن الفضائل التي هي في بادئ الرأي تؤخـذ فيـها كفضـائل، والفضـائل الحقيقيـة تصبح من بادئ الرأي. ولذلك فأمثال هؤلاء يطلبـون الأفعـال الـتي يبقـى لهـم بعدها الذكر الحسن، ليصيروا مكرمين في حياتهم وبعد مماتهم. (مل ١٢٢)

[٢٦٦] فـهذا النـوع مـن الاجتماعـات هـو اجتمـاع الكرامـة، ينـدر أن يوجد في أمة بسيطة. ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المـدن. ولتعلـم أن هـذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيرا[2].

[٥٦-سياسة الخسة: المبالغة في الخراج والإسراف في النفقة]

[٢٦٧] أما سياسة أصحاب الخسة (أو النذالة)[3] فهي السياسـة الـتي يحرص أصحابها على جمع الخراج والثروة والأخذ من ذلك بمـا يفـوق مقـدار

---

(١) لعله بيت شعر، احتفظت الذاكرة بشطره الثاني هكذا: " لأنه لا يكرم النفس إلا من يهينها".

(٢) لم يقتصر ابن رشد على ما ذكره أفلاطون ولا الفارابي بشأن هذا النوع من السياسات بل ضم إلى ذلك أفكارا من عند أرسطو ومن عنده هو.

(٣) يقول ابن رشد في "تلخيص الخطابة": "وأما خسة الرئاسة فـهي الـتي يتسـلط فيـها المتسـلطون على الدنيين بأداء الإتاوة والتغريم، لا على جهة أن تكون نفقة للحماة والحفظة ولا عدة للمدينة←

الحاجة(أ)، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف، ولا يشركون في ذلك أحدا ممن هو خارج عنهم. (مل ١٢٢)

[٢٦٨] واليسار نوعان: يسار بالطبع ويسار بالوضع. فاليسار بالطبع هو الذي يطلب به الإنسان كمال النقص الحاصل في وجوده بغيره. [ويكون] ذلك في المطعم والملبس، وكذا في أماكن سكن الإنسان، أو بالتوسع في امتلاك هذه وفي آلات الصنائع الخادمة لهذه الأشياء، وبعد ذلك في المواد التي تكون بها هذه الأشياء. (مل ١٢٢)

[٢٦٩] وأما اليسار الذي بالوضع فهو الدنانير والدراهم وما /ع٨٣/ يقوم مقامها. وهذه لا تكمل النقص الطبيعي في الإنسان، ولذلك لا توجد في جميع المدن، وإنما تدعو الحاجة إليها في المدن الجماعية عند المعاملات [المالية] وعند وجود وسيط. ولذلك كانت الدراهم والدنانير رسما ملائما لأي مال اتفق، إذا ما استحب ذلك من عرف بتعادل [القيم]. وهي أيضا رسم [رمز] على القدرة (=الشرائية) الملائمة، وقول فصل في كل الأشياء ومعيار لها. ولذلك يظن أنها أنفس الأموال وأكثرها ملاءمة للجمع والكسب، وذلك أنها بالقوة جميع الأشياء والأموال، وأنها مع ذلك سهلة الحمل. (مل ١٢٢)

[٢٧٠] وأمير هؤلاء أكثرهم يسارا، وهو صاحب القوة فيهم. فإذا اجتمع إلى هذا أن كان له فيهم حسن التدبير بما يكسبهم من يسار ويحفظه فيهم دوما، صار فيهم أولى بالسيادة في هذه المدينة. (مل ١٢٢)

(أ) لم يفهم R وL هذه الفقرة جيدا.

=على ما عليه الأمر في السياسات الأخر، بل من جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول ، فإن جعل لهم حظا من الثروة كانت رئاسة الثروة، وإن لم يجعل لهم حظا من الثروة كانت رئاسة التغلب، وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول وكانت محاماته عنهم بمنزلة محاماة الإنسان عن عبيده". نفس المعطيات السابقة. ص ١٣٧ . هذا ويجعل الفارابي في "السياسة المدنية" مدينة النذالة هي "التي يتعاون أهلها على نيل الثروة" الخ، ومدينة الخسة هي التي تكون "للتعاون على التمتع باللذة" الخ. نفس المعطيات السابقة. ص ٨٨-٨٩.

[٢٧١] ويحصل اليسار أصلا من جميع الأشياء الضرورية، مثل الفلاحة والرعي والقنص، ويحصل أيضا بالتجارة والسخرة وغيرها. فهذا هو اجتماع اليسار، وهو المقصود من الاجتماع [ذاته]، ورئاسته هذه تعرف برئاسة القلة (=الأوليغارشية). لأن طلب الأموال يلزمهم أن يكونوا قلة بالضرورة، وأن تكون الأغلبية في هذه المدينة هم الفقراء، كما سيتبين فيما بعد. (مل ١٢٢)

[٥٧- السياسة الجماعية، أو مدينة الحرية]

[٢٧٢] فأما [المدينة] الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقا [من كل قيد] ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعة[أ]، ولذلك ينشأ في هذه المدينة جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى: فيكون فيها قوم ممن يحب الكرامة وقوم يحبون اكتساب الأموال وآخرون يحبون التغلب. وغير بعيد أن يكون فيها من له فضائل بها يتحرك. ولذلك تنشأ في هذه المدينة كل الصنائع والهيئات، وتكون معدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن.(مل ١٢٢/١٢٣)

[٢٧٣] وبين أنه لا سيادة (=في هذه المدينة) إلا بإرادة المسودين أو تبعا للقوانين الأولى (الفطرية)، لأنه يظن أيضا في هذه المدينة، أنه لا ينبغي أن يسمح لكل واحد من الناس أن يفعل ما يشاء، لأن هذا يقود إلى أن يقاتل بعضهم بعضا ويسلب البعض منهم البعض الآخر. فهذه أيضا شهوة من الشهوات التي طبع عليها كثير من الناس. ولذلك فمما لا ريب فيه أن تحفظ على الناس حقوقهم الأولى، وهي الأماكن التي يختارها أهل المدينة أول مقدمهم إلى هذه المدينة. وكذا مطعمهم مما هو موجود /ع٨٤/ بها أيضا. يلي ذلك حقوقهم الثواني التي هي البيع والشراء. تليها حقوق ثوالث هي هيئاتهم [ما يكون عليهم أمرهم في المدينة] وما شابه ذلك. (مل ١٢٣)

(أ) في النص العبري لفظ המהנים ، ولا معنى له، ولعله ההמונים أي الجماعة،ولم يترجم لا R و لا L اللفظ.

[٢٧٤] وبين أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول. والمدينة إنما هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية (=تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد، أن يستمتع بجميع الطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية[أ]، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد، ببادئ الرأي، أنه أحق بأن يكون حرا. (مل ١٢٣)

[٢٧٥] ويشبه أن تكون هذه المدينة هي الأولى من المدن التي تنشأ على الضروريات، لأن الناس إذا حصل لهم الضروري نزعوا إلى ما يشتهونه، فتتجدد هذه المدينة ولا بد. والاجتماع في هذه المدن، ضرورة، إنما هو اجتماع بالعرض، لأنهم لم يكونوا ليقصدوا باجتماعهم غرضا واحدا [يجمعهم]. والرئاسة فيها إنما تكون باتفاق (=البخت، الحظ). (مل ١٢٤)

[٥٨- الاجتماعات في الممالك الإسلامية اجتماع بيوت وأسر]

[٢٧٦] والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية[ب] اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير[١]؛ وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى. وبين أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات. وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما إلى[ج] من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة[٢]، كما

---

(١) بقصد تحكمها أسر مالكة، قبائل الخ.
(٢) كان أهل دولة الموحدين التي عاش ابن رشد في كنفها يتسمون بـ "السادة" وليس بالأمراء.

(أ) قرأها شموئل "بالحكمة".
(ب) في الأصل العبري "ملوك" מלכים .
(ج) ترجمها L "ما زاد".

كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا. وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هُذه. (مل ١٢٤)

[٢٧٧] وإنما يغلب على العامة في الأكثر حب المال، لأن النواميس الأولية عندهم كانت أميل إلى الكسب، ولذلك يقاتل كل واحد منهم [بنفسه دفاعا] على المدينة ولا يجب عليه إخراج أي شيء من ماله. ويتفق وجود هذا ما دام واضعو النواميس فيها هم من أصحاب مدن ضرورية. وخاصة منهم من يعيش على الصيد واللصوصية. أما إذا تجددت فيهم مختلف الشهوات، وربوا في نشأتهم على أقصى [مرغوبهم فيها] لم يعد في مكنتهم أصلا القدرة على الحرب، فيضطر ملوكهم إلى فرض المكوس عليهم. (مل ١٢٤)

[٢٧٨] وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، /ع ٨٥/ وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة. وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم؛ ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط. والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوت السادة، ولذلك فالجزء الإمامي منها (= الخليفة وأهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق.[1] فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور.

[٥٩- سياسة التسلط: في غاية التناقض مع السياسة الفاضلة]

[٢٧٩] وأما مدن التغلب على الحقيقة[أ]، فهي المدن التي يقصد من اجتماع أهلها وسعيهم إلى الكمال قصدا واحدا: وهو قصد الغالب في الوصول

(١) لاحظ هذا النقد المباشر للحكم في زمانه مما لابد أن يكون له علاقة بنكبته. انظر كتابنا: **المثقفون في الحضارة العربية**. فصل نكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.
(أ) ترجم R و L " مدن التغلب ... الحقيقية".

إلى ما يضعه غاية لنفسه، وهو شهوة التسلط وحدها، أو شهوة الكرامة أو شهوة اليسار أو شهوة التمتع باللذات أو شهوة هذه جميعها. وبين أن أمثال هؤلاء لا يطلبون غاية يقصدونها سوى خدمة المتسلط والاستجابة إلى إرادته، ولذلك فهم أشبه بالعبيد إذا لم يكونوا عبيدا فعلا.

[٢٨٠] وهذا الاجتماع في غاية المناقضة مع الاجتماع الفاضل؛ لأن الاجتماع الفاضل إنما يقصد به أن يجعل لكل واحد من أهل المدينة نصيبا من السعادة على قدر ما في طبعه من ذلك. ولذلك كانت الصنائع الملوكية الفاضلة إنما غرضها نفع المدنيين، كما هو الحال في سائر الصنائع. مثال ذلك صناعة الطب، فغرضها هو شفاء المرضى لا الوصول إلى غرض الطبيب وحسب. وكذا غرض الملاح إنما هو نجاة ركاب السفينة، لا نجاته هو وحسب، [على عكس ما عليه] أمر المتسلط، فهو لا يضع نصب عينيه إلا ما تهفو إليه نفسه، ولا يمكن أهل المدينة من الفاضل (الفائض؟) [من الأمور] مما يستحقون، بل إنما يجعل لهم الضروري منها بقدر ما يخدمونه غاية الخدمة، كما يفعل بالعبيد.

[٢٨١] وبين أن هذه المدينة في غاية الجور، لأنه لا صناعة من الصنائع الفاعلة [يكون] غرضها بلوغ كمالها في ذاتها [بلا نفع يكون منها]، وهذا بين بنفسه. لكن لما كانت سياسة بيوتات أهل هذه المدينة وسائر الصنائع الموجودة فيها، إنما ترمي إلى بلوغ كمال واحد فقط، وعيش بيت واحد فقط، دون أن يكون لأحد غرضه الخاص به، وكانت المدينة الفاضلة أيضا بيوتها وسائر أنواع الناس فيها إنما يقصدون من بين ما يقصدون أن يبلغ [صنف] واحد من الناس، وهم السادة، أفضل ما يكونون عليه، فهم من هذه الجهة أشبه بأهل مدينة الغلبة. (مل ١٢١)

[٢٨٢] لكن الفرق بينهما أنه على الرغم من أن سائر أصناف (=طبقات) الناس في كل واحدة من هاتين [المدينتين] إنما مقاصدهم [بلوغ] غرض واحد فقط ، فالمدينة الفاضلة إنما يكون ذلك من حيث ينشد كل صنف (=طبقة) من أصنافها مطلبا واحدا لذاته، هو سعادته. /ع ٨٦/ فإذا أضيف إلى

ذلك أنه لما كان هذا المقصد من قبل الملوك فيهم، كانت مقاصد أهل المدينة من قبل مقاصدهم. ولذلك فكل صنف من الصنفين يعين صاحبه في المدينة الفاضلة على الوصول إلى السعادة، أعني صنف (طبقة) السادة وصنف (طبقة) العامة. وذلك أن صنف العامة يخدم السادة بما تتم لهم به الغاية من الفلسفة[1]، والسادة يخدمون العامة بما يوصلهم إلى سعادتهم، إذا أمكن أن نسمي ذلك خدمة، والأولى أن يسمى سياسة وإرشادا.

[٢٨٣] وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون في تحول أجزاء (طبقات) الإمامية (الأرستقراطية) الموجودة في هذه المدن إلى (طبقة) غالبة تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه.[2]

[٢٨٤] وبالضرورة يكون للغالب أنصار فيها ثم بعد ذلك يغلبون على أهل المدينة، إلا إذا كان هؤلاء الأنصار والأشداء قد اتفق أن لا يجعل لهم من سيادة الغلبة نصيب.

[٢٨٥] وهذه المدينة في جملتها مدينة غلبة، وقد يتفق أن تكون لهم رفعة بسيادة الغلبة، ويكون تحالفهم[أ] في هذه السيادة بمقدار غايتهم من الغلبة

---

(١) بمعنى أن العامة يخدمون السادة طبقا لما تقرره الفلسفة كغاية للمدينة الفاضلة، وهو ما سبق شرحه، وبالخصوص أن تقوم كل طبقة بما هي مؤهلة له، وأن يسود التعاون بين سائر الطبقات.

(٢) وهذا تعريض واضح صريح بالحكم الموحدي في أيامه. فالدولة الموحدية نشأت دولة إمامية، أي على أساس دعوة دينية وكان مؤسسها المهدي ابن تومرت يدعى "الإمام" (المهدي المعلوم والإمام المعصوم). وابن رشد يتهم "السادة" (الحكام الموحدين) بكونهم تنكروا لمنشئهم الإمامي (الإصلاحي الديني) وصاروا يحكمون بالقوة والغلبة. صحيح أن فكرة تحول المدينة الفاضلة إلى مدينة الغلبة موجودة لدى كل من أفلاطون وأرسطو. ولكن ابن رشد لا يقتصر على ذلك بل يوجه الأنظار بصراحة إلى حكم زمانه ودولته: فهل يمكن تفسير نكبته بغير هذا الكتاب؟ أنظر أيضا أعلاه: هامش رقم ١٦.

(أ) قرأ شموئل "اختلافهم" لأن جذر "حلف" العبري يؤدي هذا المعنى. وترجم كل من R و L تبعا لفهم شموئل.

والقهر. وهذا النوع من الغلبة هو الأكثر، وبالأخص في بدء الغلبة. وهذه المدينة مدينة غلبة على نوعها[أ]، أعني أن الجبارين فيها مع الملك يغلبون العامة على أمرها. وقد يعرض أن يكون أهل مدينة في كليتها متآزرين على غلبة سائر الأمم لا غلبة بعضهم بعضا، ومرتبتهم تكون تبعا لمرتبة قدرتهم على الغلبة وسداد خططهم، لنجاتهم وحفظ [نفوسهم]. ويكون سيدهم الأول أكثرهم إقداما في هذه الأمور. فهذه إذن هي المدن الغالبة [وهذه] أنواعها.

[٢٨٦] وأما مدن الشهوة، فهي التي يكون قصد أصحابها في اجتماعهم هو الوصول إلى اللذات الحسية من مأكل ومشرب ومنكح وغير ذلك.

[٢٨٧] وكذلك مدن الضرورة فهي التي قصد أصحابها في اجتماعهم الحصول على ما هو ضروري وما يحصل به ما هو ضروري، وهو الفلاحة والقنص واللصوصية. ولكن الفلاحة هي أكثرها طبيعة عند الإنسان للحصول على الضروري .

ونكتفي بهذا المقدار هنا للتمثيل لهذه المدن مما يرمي إليه هذا العلم على المقصد الأول.

[٦٠- السياسات وطبائع النفوس]

[٢٨٨] وإنما كانت هذه السياسات متباينة ومتعددة [الأنواع] لتباين أخلاق النفس. ولهذا يلزم ضرورة أن تكون دالة على أخلاق النفس، ويكون السبب في كونها على هذا التعدد ليس شيئا غير تعدد النفوس، /ع ٨٧/ لأن الجزء الغضبي هو الذي يرغب في الكرامة، فإذا زاد على ذلك صار غلبة. وأما حب اللذات واليسار فهو ضرورة من الجزء الشهواني. وأما المدينة الجماعية والسبب في وجودها، فهو اختلاف أخلاق النفس، وما طبع عليه إنسان إنسان من النزوع نحو خلق خلق من هذه الأخلاق.(مل ١٢٢، ٥٤٠، ٥٤٤، ٥٤٥)

(أ) ترجم R العبارة "وهذه المدينة مدينة غلبة ضد نوعها" أي أضاف "ضد" وهذا يخالف المعنى المراد كما تدل على ذلك الجملة اللاحقة.

[٢٨٩] ولو كانت أجزاء النفس لا يفضل(أ) بعضها بعضا، ولم يكن أدناها من أجل أشرفها، كما يتهيأ أن يعتقد ذلك كثير من الناس، لكان الاجتماع الإنساني هو اجتماع أحرار. وكذا لو كانت أجزاء النفس من أجل الجزء الغضبي، لكان الاجتماع الكرامي أو الغضبي (التسلطي) هو الاجتماع الإنساني. وأيضا لو كانت النفس الشهوانية هي القائد لكان اجتماع اليسار أو اجتماع الشهوة هو الاجتماع الفاضل. وقد تبين في العلم الطبيعي وفي هذا العلم أيضا، أن الأمر عكس ذلك كله، وأن السيادة على أجزاء النفس يجب أن تكون للجزء الناطق [العقلي]، والمدينة التي يحكمها هذا الجزء هي المدينة الفاضلة. (مل ١٢٢، ٤٤٢، ٤٤٠)

[٢٩٠] وبعد أن تبين هذا من أمر غاية هذه المدن، فإنه ينبغي أن نخطو شيئا فشيئا فننظر فيما قاله أفلاطون في تحول هذه المدن بعضها إلى بعض، وأن نقايس بينها. وهو يبدأ أولا بالمقايسة بين مدينتين مدينتين من هذه، وإثر ذلك، يقارن بين الرجلين الرئيسين عليهما، وفي الأخير يقايس بينها كأنها مجتمعة بعد أن صار أمر السياسة أجلى مما عليه في "الأخلاق"(ب)(١). وكما يكون أمر العدل أكثر وضوحا في المدينة مما يكون عليه الحال في نفس الفرد، يكون ذلك في أمر الجور. (مل ١٢٣، ٥٨٦، ٥٨٧)

[٦١- تحول المدينة الفاضلة إلى المدينة الكرامية]

[٢٩١] ونرجع فنقول: ومع أن هذه المدينة، أعني المدينة الفاضلة، إذا ما وجدت يصعب فسادها على ما هي عليه (=بوصفها مدينة فاضلة)، فإنها، لا ريب، تفسد ضرورة؛ لأن كل كائن فاسد، كما تبين في العلم الطبيعي، وكما يتبين ذلك بالفحص والنظر. أما من أين يدخلها الفساد؟ فجلي أنه يدخلها

---

(١) يقصد أخلاق النفس أي نزوعاتها كما سبق القول في الفقرة السابقة. حيث كانت السياسة "تقرأ" بواسطة نموذج النفس وقواها.

(أ) ترجم R و L "ينفصل".
(ب) ترجم R "هيئات" وL "حالات".

من الصنف المترئس عليها، إذا ما عرض له ما يزعزع كيانه فلحقه الفساد وامتزجت فيه أخلاط من غير الذهب والفضة. (مل ١٢٤، ١٨٥، ٤٤٦)

[٢٩٢] وذلك أن السادة في هذه المدينة، إذا لم يولوا كبير عناية لاختيار النظائر في النكاح على الوجه الذي قلنا، فإنه يولد لهم ولدان لا يشبهونهم. وإذا لم يتحول هؤلاء من صنف الحفظة وبقوا حماة، فإن الأشرار فيهم لا يفتأون يبتعدون عن تلك الأمور التي نشأوا عليها، فيكرهون الموسيقى ويفضلون الرياضة، فيتقوى فيهم الجزء الغضبي وكذا الجزء الشهواني. فإذا طرأ هذا النوع من الناس على صنف السادة، واختلط بالصنف الفاضل، جذب كل قرين قرينه إلى التشبه به، فيتوق هذا الصنف النحاسي والحديدي إلى الانقضاض على الأموال وامتلاكها، بينما النوع الآخر [الذهبي والفضي] يجري وراء تلك الفضائل الأولى /ع ٨٨/. فإذا تمادى الجذب بين الفريقين، اختاروا أمرا وسطا بين السياسة الفاضلة والسياسة التي يجمعون فيها الأموال، فيقتنون الأراضي والبيوت، ويجمعون الأموال ويجعلونها خاصة فيهم، ويسلمون للحفظة ما به يعيشون، ويصيرونهم بهذا كالعبيد، بعد أن كانوا محاربين أحرارا، ويتحولون هم إلى سادة قاهرين في الحرب ويعشقون التروض والكرامة. (مل ١٢٦)

[٢٩٣] وبين أن هذه السياسة هي كالوسط بين سياسة اليسار، وهي سيادة القلة، وبين السيادة الفاضلة. فمن وجه، إن هذا الصنف (الطبقة) لا يتخذ الحرب لجمع المال دون سائر الصنائع، فإن [سياسته] تشبه المدينة الفاضلة، ومن وجه آخر إن الولاة فيها (=في هذه السياسة) لم يعودوا أولئك الأفاضل الذين سبق أن عرفناهم، بل انحرفوا إلى سيادة الغضب والتطاول، فإنها أيضا غير فاضلة. فهذه السياسة يخالطها الخير والشر.(مل ١٢٧)

[٢٩٤] وإنما كانت هذه الرئاسة هي أول رئاسة يرى أفلاطون أن المدينة الفاضلة تؤول إليها، لأن تفضيل الكرامة والقهر وحب السيادة أكثر إلحاحا على نفوس ذوي الفضائل فيهم من غيرها من الشهوات. لذلك يقول

المجادل[1]: إن حب الكرامة آخر ما يصدر عن رئاسة المحاربين. ولذلك فهي الشيء الأول الذي يتصف بالفضل في بادئ الرأي بعد الفلسفة، لأن الكرامة ظل يخالطها، وكأنها أقرب الأشياء التي يتحول إليها الفضلاء. ولذلك فكثيرا ما لا يستطيع أن يعرى منها الفاضل إذا ما طالت رئاسته وعشق الذكر الحسن[أ]. فإذا تغلب عليه حب الكرامة كل التغلب، ابتعد عن مثل هذه المدن التي لا تخلو من هذا النوع الفاضل من الرئاسة (ليصير أمره إلى الطغيان). إن الأشرار يخضعون لرئاسة الغلبة، أو للذي نشأ فيهم ممن هذه صفته. فهذا ما يعتقده أفلاطون في التحول الأول الذي يطرأ على الفيلسوف، (تحوله) إلى الرجل الذي يشبه الجماعة الكرامية. وهو الرجل الذي سعادته في الكرامة. (مل ١٢٨)

[٢٩٥] قال، وصفة هذا الرجل، يعني الذي سعادته في الكرامة، أنه رجل يفضل الرياضة ويحب القنص ويكره الموسيقى، ويحب السيادة وجودة التسلط (الحكم الأرستقراطي). ويرى مثل هذا في تحول صاحب جودة التسلط، الذي لا يطمح إلى الرئاسة بفصاحة القول والتأثير، وإنما يطمع فيها بما هو عليه من شجاعة و[قدرة] على الحرب . (مل ١٢٨)

[٢٩٦] قال: ومن هذه صفته، فإنه بلا ريب يكره المال مادام في ريعان الشباب. فإذا بدأت تتقدم به السن، تولد في نفسه حب المال، وتعاظم أمر ذلك مع الزمان. وذلك لأن طبعه ليس طبعا كاملا، فإذا هو آخر الأمر يصير ذا طبع محب للمال، بعد أن افتقد مقدارا[ب] من الفضيلة على نسبة ابتعاده عن سماع الأقاويل الموسيقية [الآداب] التي إذا تحلت /ع ٨٩/ بها النفس من مبدأ أمرها بقيت تفضل الفضيلة ما دامت في هذه الدنيا. (مل ١٢٩)

---

(١) لعله يقصد الشخصية التي تتولى المعارضة والجدال في المحاورة.

(أ) استعصى فهم هذه العبارة على R و L ، فغيرا في النص كثيرا.

(ب) في الأصل "الحارس" وهو خطأ أتى من تشابه كتابة "المقدار" و"الحارس" في اللغة العبرية، ووهم بذلك R و L.

[٦٢- كيف يتحول الفاضل إلى الكرامي؟]

[٢٩٧] فهذه هي صفة الرجل الذي سعادته في الكرامة. أما كيف ينشأ هذا الرجل عن رجل فاضل، فذلك يكون إذا اتفق أن كان وهو فتى ابنا لرجل فاضل نشأ في مدينة سياستها غير فاضلة، فيعزف عن الكرامات والرئاسات الواقعة فيها، وفي الغالب [يعزف] عن كل من يستولي(أ) فيها على مرتبة، ويتحول عن جميع الأشياء على نحو ما يعرض للفاضلين الذين ينشأون في المدن غير الفاضلة. (مل ١٢٩)

[٢٩٨] فلما كان ذلك كذلك، وكان ذلك شأن والد هذا الفتى، فإنه (الفتى) يعرض له في مبدأ أمره أن يسمع من أمه التي اغتاظت من زوجها ذاك، أعني والده، أنه ليس من السادة وأنها بسبب ذلك لم تبلغ هي مرتبة سامية(ب)، وأنها أيضا في عسر من أمرها، لأنه لا يعبأ أيضا بجمع المال أو طلبه. ولهذا تعود فتقول لابنها: " إن لك أبا ليس من طبع الرجال، وأنه شديد الضعف"، وغير هذا من الأمور التي من عادة النساء أن يستقبحنها في الرجال . وكذا [يفعل] مثل هذا خادم الفتى ورفاقه(ج)، وبالجملة كل من ينصاع إلى الإنصات إليهم من أهل بيته. فإذا رأى [واحد من هؤلاء] والد هذا [الفتى] قد اعتدي(د) عليه وأسيء إليه وضرب، أوعز إلى ابنه عندما يبلغ أشده لينتقم ممن أساء إلى أبيه، وأن يفعل به أضعاف ذلك. وبالجملة بأن يكون في كل أفعاله رجلا، في هيأته وشجاعته، أشد مما كان عليه والده. (مل ١٢٩)

[٢٩٩] وإلى هذا يضاف، في شأن هذه المدينة، أن أهله يرون فيمن يعمل عملا واحدا رجلا جاهلا وأحمق ومخبولا وناقص العقل، ويمتدحون

(أ) قرأ شموئل لفظ "يستولي" خطأ "يسلك" لتشابه الجذرين في العبرية، وبذلك أوهم L في ترجمته.
(ب) يمكن أن نفهم الجملة "لم تنل حظوه بسبب زوجها، وزاد L "بين أهل المدينة".
(ج) ترجم R "... يفعل الخادم الصديق".
(د) قرأ شموئل اللفظ "أعد" بدل "اعتدى"، وأوهم بذلك R و L فجاءت جملتها غير واضحة.

الذين يزجون بأنفسهم في ما ليس لهم به شأن ويعملون ما لا صلة لهم به، يمجدون ويمدحون ويدعونهم قاهرين. (مل ١٢٩)

[٣٠٠] وبالضرورة يمكث هذا الفتى على مثل هذا الطبع الفاضل الذي أنشأه عليه أبوه، وهو طبع النفس العاقلة، [مع] طبع الشهوة والغضب اللذين لم يزل هؤلاء ينشئونه عليهما. ويصير هو من هذا إلى أمر وسط بين غلبة حب الشهوة وحب الفضيلة، ويدفع الرئاسة التي فيه إلى الجزء الوسط، وهو حب الكرامة، لأن هذا الجزء من النفس كما قلنا مرارا كثيرة هو أقرب الأجزاء إلى الجزء المؤدي إلى الفضيلة، فيصير ضرورة رجلا محبا للكرامة يطمح إلى الأمور العظام. فهذه هي صفة هذا الفتى الذي هو من ذوي سعادة الكرامة، والصفة التي بها يتحول عن طبع الفضيلة. وهذه حال المدينة الكرامية وحال تحولها عن المدينة الفاضلة. (مل ١٢٩)

[٣٠١] وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر [الجزيرة: الأندلس].

[٦٣- تحول المدينة الكرامية إلى مدينة حكم القلة]

[٣٠٢] بعد ذلك فحص إلى أي سياسة يمكن أن تتحول هذه المدينة / ع ٩٠/ الكرامية، وإلى أي رجل يمكن أن يتحول صاحب الكرامة من سائر الناس الآخرين في هذه المدن . وهو يقول إن هذه السياسة أعني الكرامية، تتحول في الغالب إلى رئاسة القلة. وهذه الرئاسة هي التي يكون فيها الولاة، كما قلنا، من ذوي اليسار، ولا يشاركهم فيها من قل ماله أصلا. (مل ١٣٠)

[٣٠٣] وإنما كان تحول مدينة الكرامة إلى هذه السياسة لأن [الولاة] فيها، لما طال بهم العهد ورأوا النفع الذي في الدنانير والدراهم وفضلوا النافع على الجميل، ابتعدوا عن الفضيلة بمرتبة أخرى [نحو] الشر، فكرموا الدنانير

والدراهم تكريما مذموما. وقد يتبين ذلك مما يقول أفلاطون، عندما نفحص المدن صاحبة الكرامة وكيف تؤول إلى غيرها. (مل ١٣٠)

[٣٠٤] وهذه الرئاسة (=رئاسة القلة: أصحاب المال) هي رئاسة النذالة والاحتقار والوضاعة وعدم الثبات، تفسد بالشيء القليل مما قد يأتي من خارج أو من داخل. وأول ما فيها من عيب أنه لا يمكن فيها لذوي الكفاءة[أ] الرئاسة فيما يقومون به، بل إنما يرون ذلك في من يكون ماله وحده كاف. وهم في هذا بمنزلة من فضل أن يكون قائد السفينة من قصر[ب] عليه المال من ركابها، دون أن يأتمروا بأمر الربان الذي هو حقا ربان في قيادته السفينة، لأنه لا يملك ذات اليد. ومن فعل هذا الفعل، فإنه لا محالة يقود السفينة إلى هلاك، وكذا الأمر في المدينة. وأيضا فإن هذه المدينة ليست مدينة واحدة بل هي مدينتان، مدينة فقراء ومدينة أغنياء. وذلك أنهم لما جمعوا الأموال وقصروها على أنفسهم، استغنوا. (مل ١٣٠، ١٣١)

[٣٠٥] ومن الشرور التي تحل بهذه المدينة أنها لا تستطيع خوض الحرب أبدا، لأنها مضطرة إلى حال من حالين: إما أن يتخذوا لهم كثيرا من الحماة، وهذا غير ممكن لخوفهم منهم (=أن يصبحوا أغلبية)، ولذلك يقال في رئاستهم إنها رئاسة القلة، وأيضا فإنهم سيبخلون بأموالهم فلا يمكنهم في هذه الحال أن يختاروا الكثير من المحاربين [الشجعان]، وإما أن يحاربوا بأنفسهم أو لا تحارب منهم إلا قلة، وإذا حاربوا فروا[ج]. وأنت تتبين ذلك من أحوال كثير من الأمم المسالمة، إذا ما تحاربت مع أمم من الذين يعيشون على شظف العيش. (مل ١٣٢)

(أ) لم يفهم شموئل لفظ "كفاءة" أو قرأه "الكفاف" أو "كفاية" وجملته هكذا: يمكنون السيادة لذوي الكفاف.

(ب) لم يفهم شموئل معنى لفظ "قصر"، أي خص فترجمها بمعنى الشح، فصارت جملته "أن يكون قائد السفينة شحيحا...".

(ج) فهم R و L أن هؤلاء هم الذين يعلنون الحرب.

[٣٠٦] ومن هذا الضلال الذي تقع فيه هذه الرئاسة[أ] ضرورة، يلزم الأمر الذي لم يكف (أفلاطون) عن ذمه فيما تقدم، وهو أن يكون الرجل يتردد بين أمور كثيرة، كأن يقوم بالفلاحة وجمع الأموال. (مل ١٣٣)

[٣٠٧] قال: وقيام هذا النوع من الرئاسة[ب] في هذه السياسة، هو أكبر الشرور الداخلة عليهم، وذلك أنهم لا يزالون ينزعون أبدا بهذه السياسة إلى ما لهم فيه نفع، وخاصة جباية الأموال. ومما لا ريب أن النواميس الموضوعة في هذه المدينة /ع ٩١/ يكون فيها أن الولاة لا ينبغي أن تشملهم (الجباية) هم ومن لهم الرئاسة، [أما غيرهم ممن لديه] فضل مال [فتنص على] أن يعطيهم جميع أمواله، وما شابه هذه النواميس. (مل ١٣٣)

[٣٠٨] ولما كان ذلك كذلك، فبالضرورة يتزايد عدد الفقراء في هذه المدينة، ويصيرون أشواكا، وموضوعا لاحتقار الأغنياء قليلي العدد. ومثل هذه الشرور في هذه المدينة مثل [ما تفعله] ذكور النحل[ج] المقيمة في الخلية، تأكل العسل ولا تجني [الرحيق]. وكما أن هذه الذكور هي أكبر العلل في خلايا النحل، كذلك الحال في هذه المدينة. (مل ١٣٣)

[٣٠٩] ولذلك كان في المدينة فقراء، وكان فيها بالضرورة لصوص ونشالون وأشرار، فتكثر أنواع الشرور فيها. فهذا هو الجور الذي يصيب هذه المدينة، والتي ينتهي بسببها في الغالب أمر المدينة الكرامية. ولذلك كانت المدينة الكرامية أقرب إلى المدينة الفاضلة، وكانت مدينة حكم القلة أبعد منها بمقدار النقائص الواقعة فيها. (مل ١٣٣)

[٦٤- كيف يتحول الكرامي إلى جامع للمال]

[٣١٠] وإذ قد تبين كيف آلت المدينة الكرامية إلى هذه المدينة (=سياسة القلة) وكم هي أنواع الضلالات الواقعة فيها، وأي سياسة سياستها،

(أ) ترجم R "المدينة".

(ب) ترجم R و L المدنية.

(ج) حذف L ما بين في هذه المدينة إلى ذكور النحل.

فينبغي أن ننظر كذلك في شأن الرجل الذي يرأسها، وفي أي مدينة هو إلى أن يتحول، فنقول:

[٣١١] إذا كان لصاحب سعادة الكرامة ابن يحل مكانه، وكان يمكن أن يعرض له أن يصير فقيرا ويفني كل ما اكتسبه، وهو مع ذلك يتعلق برئاسة ما، كأن يكون قائد جيش أو غير ذلك، فتجتمع عليه شكاوى لأناس يرفعونها عليه إلى القضاء، فيذلونه. وبعد أن يعرض له مثل ذلك وما شابهه، يكون الموت أهون عليه مما حصل له من الفقر. فمن عرفت نفسه بحب الكرامة فضل اكتساب الأموال واتبع[أ] ذلك بإتيان جميع الشهوات. فبمثل هذا يتغير حال الرجل الكرامي إلى محب لجمع المال. وهذا، بلا ريب، يشبه سياسة حب المال. كذلك الرجل الذي وصفناه بأنه صاحب سعادة الكرامة يشبه تلك السياسة بعينها أيضا. وهذا الرجل هو بلا ريب، شحيح ومقتر يكتفي من اللذات المدينية بالأمور الضرورية، ولكنه لا يفعل ذلك عن فضيلة فيه، إنما يترك هذه اللذات من أجل لذة أخرى هي عنده أكبر منها، وهي حب المال. ولذلك فأمثال هؤلاء إذا منعوا من أموال غيرهم ولم يمتنعوا عن الشهوات غير الضرورية، وبسبب الشح الذي هو فيهم كما قلنا، يسرع إليهم البلى والفساد. وبالجملة فتحول الرجل الكرامي إلى محب للشهوة أمر بين، سواء كان هذا لشهوة المال أو لسائر الشهوات الأخرى. (مل ١٣٣، ١٣٤)

[٣١٢] ويشبه /ع ٩٢/ أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة. وذلك أن المدينة الكرامية و[مدينة] الشهوة نوع واحد، وكثيرا ما نرى الملوك فيها يؤول أمرهم إلى مثل فساد هؤلاء. مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعوا السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (=يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت [المدينة] في

(أ) في النص العبري "رمى" أو "هجر"، وترجم R و L هذا المعنى مع أنه لا يتفق والسياق.

أيامه. وذلك أن السياسة التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية (=دولة الموحدين).

[٣١٣] فهذا هو القول في وجوه تحول الرجل الكرامي إلى صاحب اليسار (رئيس سياسة القلة)، والاختلاف الذي بين مرتبتيهما، لأنه جلي أن صاحب اليسار أدنى من الكرامي، وكذلك الحال في مدينتيهما.(مل ١٣٣)

[٦٥- تحول مدينة القلة من الأغنياء إلى مدينة جماعية]

[٣١٤] وينبغي لنا (الآن) أن ننظر إلى أي مدينة يمكن أن تتحول هذه المدينة (=مدينة القلة من الأغنياء) نفسها، فنقول: يقول (أفلاطون) إنها تؤول إلى المدينة الجماعية، ثم يبين بعد ذلك أن رئيس المدينة الكرامية يؤول أمره إلى رجل يشبه رئيس هذه المدينة. أما كيف يؤول أمر المدينة الكرامية إلى هذه المدينة، فهذا يكون هكذا: (مل ١٣٤)

[٣١٥] لما كان ضمان الرئاسة في مدن رئاسة القلة إنما هو في جمع الأموال فقط، فبالضرورة كانت النواميس التي يضعونها نواميس تؤدي بهم إلى بلوغ هذا الغرض. غير أن أول ما يضعونه مبدأ للناموس، أنه مسموح لمن يريد من الفتيان أن ينفق ماله كما يريد وحسب رغبته. وذلك لأنهم بهذا يصلون إلى الاستحوإذ على جميع أموالهم؛ ولذلك فلا يمكن لمن هم تحت هذه الرئاسة أن يضعوا إلى جانب كرامة المال وجمعه ناموسا به يصيرون إلى الاعتدال إذا ما اضطروا إلى الضروري [من الأمور]، وخصوصا في آخر أمرهم، فيضعون أمثال هذه النواميس. فإذا ما ترك هؤلاء القوم ورغباتهم، فإنهم لن يدفعوا إلى الفقر بالقليل من الناس وحسب، بل وبالكثيرين ممن لا نسب له ولا حسب، وكذا بأولئك الذين هم من ذوي الأنساب والشجاعة أيضا. فإذا ما نشأ مثل هؤلاء في هذه المدينة وكثروا فيها، فإنهم بالضرورة يغضبون على المتلهفين على جمع المال والاستئثار به ويكرهونهم ويذمونهم، لكونهم هم الذين وضعوهم في مثل تلك الحال من العوز والذل، فيضع أصحاب هذه المدن نواميس أخرى كثيرة

(لحماية أموالهم ضد الفقراء). قال: ويلقون بأنفسهم في بحران البطالة والخمول بعد أن لم يكونوا قد اعتنوا بشيء سوى جمع المال.(مل ١٣٥، ١٣٦)

[٣١٦] قال: فعندما يجتمع من هؤلاء الفقراء أناس كثر ويولد لهم مثل ذكور النحل المولودة في خلية النحل ويقارنون حالهم، في الحرب وسائر الأمور المدينية التي تكرههم عليها ضرورة الاجتماع، بحال الأغنياء، فيجدون أنفسهم /ع ٩٣/ أشد منهم في كل شيء فيحتقرونهم ويعتقدون أن غناهم (=الأغنياء) إنما هو في تواضعهم (=الفقراء) وقلة ذات اليد[أ]، فيكون حال هذه المدينة كحال الجسد الضعيف المعلول. والجسد الذي هو على هذه الصفة، قد يصير مريضا لأبسط الأسباب التي تأتيه من الخارج. (مل ١٣٦)

[٣١٧] كذلك حال هذه المدينة. فإذا كانت هناك مدينة تناهضها وخصوصا الجماعية، فإنها تعين الفقراء على الأغنياء، كالحال مع الزنابير المتولدة [في الخلية]، فيتوافقون على أن يهاجموا الأغنياء ويأخذوا أموالهم ويخرجوهم من المدينة أو يستعبدوهم. وكما يمكن أيضا للجسم أن يخرج عن حاله فيحول أمره، كذلك يمكن أن تتحول هذه المدينة عن حالها إلى مدينة جماعية. هذا إذا ما تواعد الفقراء الذين فيها، ضد الأغنياء، فيسلبونهم أموالهم ويقتلونهم أو يخرجونهم من المدينة. ويتبين لك ذلك من الشره على المال الذي عليه الأغنياء[ب] وبخلهم على الفقراء في هذه المدن. (مل ١٣٦، ١٣٧)

[٣١٨] ولمكان تسلط أمثال هؤلاء على المدينة، فكل من الفقراء والأحرار [يفعل] ما يرى أنه الحق، وتكون الرئاسة فيهم على التعاضد لاتفاق اتفقوه. وبلا ريب، تكون هذه المدينة أصنافا من الناس، ولا تكون لأي منهم مرتبة أصلا، وتكون نواميسهم نواميس مساواة، أعني ليس فيهم من له فضل

(أ) فقرة غامضة في النص العبري، وترجمها R: "عندما يجدون أنفسهم أقوى منهم [من الأغنياء] في كل شيء يحتقرونهم ويعتقدون أنهم صاروا أغنياء..." وترجمها L: "... أقوى منهم في كل شيء ويحتقرونهم ويعتقدون أنهم صاروا أغنياء بسبب حياء وذل [الفقراء]".

(ب) في نص الترجمة العبرية "الذي كان للفقراء في هذه المدينة على الأغنياء" ووهم شموئل في قراءة "غني" لأنها في العبرية "عني" ??? وتعني الفقير، من التضاد في اللغات السامية.

على الآخر. ولذلك تشبه هذه المدينة، أعني المدينـة الجماعيـة، رداء منسـوجا بألوان متعددة. ومثل هذا النوع من الرداء قد يظنه النساء والأطفال جميلا لتعدد ألوانه واختلافها. كذلك يكون الرأي في هـذه المدينـة في أول الأمـر. والحقيقـة هي أن الأمر ليس كذلك. فهي سريعة الفساد إذا لم تسم بالفضيلة أو بالكرامة، كالأمر في المدن الجماعية في زماننا هذا وفي الذي سبقه. (مل ١٣٧، ١٣٨)

[٦٦- المدينة الجماعية يمكن أن تتحول إلى أية مدينة أخرى]

[٣١٩] وعن هذه المدينة تنشأ المدينة الفاضلة وغيرها من أنواع المـدن، لأنها موجودة فيها بالقوة، حيث توجد في هذه المدن أخـلاق النفس جميعـا. ويشبه أن تكون المدن الضرورية من بين المـدن الأولى الـتي تنشأ بـالطبع، ثـم تتبعها المدن الجماعية، ثم تتفرع منـها مدينـة مدينـة مـن هـذه المـدن. ولذلـك ينبغي للفلاسفة، كما قال أفلاطون، أن يستعدوا لمثل هذه المدن، وأن يختـاروا منها أفضل الأنواع الموافقة للجماعة الفاضلة حتى ينشئوها فيـها. ويكـون هـذا بمنزلة رجل أراد أن يبني حانوتا يباع فيها كل شيء فيختار أطيب الأشياء.

[٣٢٠] قال: ولما كانت هذه المدينة لا يضطر فيها إلى القيام بأي شـيء مما تختص به المدينة النافعة، كالحروب والسلم وغير هذا، فـان أمرهـا يـؤول بكل يسر إلى فساد، ولذلك يظـن أن مثـل هـؤلاء النـاس أولى بـالقتل، فـهم في شقاق دائم "كما لو لم يخلق قبلهم إله"[أ]. (مل ١٣٩)

[٣٢١] قال: وإلى هذا فهم لا يقـدرون الأمـور الـتي كنـا نقدرهـا نحـن عندمـا كـان قصدنـا المدينـة الفاضلـة، ولا يرتبطـون بشـيء مـن تلـك الأفعـال /ع ٩٤/. فهذا إذن، هو مقدار الضلال في هذه المدينة، ومقدار بعدها عن المدينة الفاضلة، على الرغم من أنه قد يظن في هـذه السياسـة في بـادئ الـرأي، أنـها سياسة الشهوة. (مل ١٤٠)

(أ) يستبعد أن تكون هذه العبارة من قول ابن رشد، فهي جزء من آية توراتيـة، مـن سـفر إشـعياء، الإصحاح ٤٣، الآية ١٠. ولعل الأصل في نص ابن رشد آية قرآنية، وقد نـهج اليـهود التراجمـة في العصر الوسيط هذا النهج، أي وضع نص من تراثهم مكان النص الإسلامي.

[٣٢٢] فهذا هو القول في تحول مدينة اليسار إلى [المدينة] الجماعية، ومقدار الضلال الواقع فيها، قياسا إلى المدينة الفاضلة والمدينة الكرامية.

[٣٢٣] وينبغي أن ننظر في الرجل الشبيه بها، ومن أين يلحقه التحول، فنقول : إن الرجل الشبيه بهذه الرئاسة إنما هو متحول أيضا عن صاحب رئاسة القلة، على الوجه الذي تحولت به هذه المدينة. وذلك أنه قد يتفق، بسبب انعدام أخلاق رئاسة القلة وبسبب كثرة ذوي البطالة الطارئين عليها [المدينة]، أن يولد ابن لصاحب رئاسة القلة، فيميل هذا الابن إلى سياسة أبيه، بينما الذين من خارج يميلون به إلى حرية مطلقة، ويهيئونه لهذا النوع من الرغبات. فإذا طال به الزمان آل ضرورة إلى الحرية المطلقة في جميع الرغبات، فلا يقتصر على الرغبات الضرورية التي كان أبوه قد عوده على الاكتفاء بها، بل ينتقل إلى الرغبات غير الضرورية. وأعني بالرغبات الضرورية تلك التي تكمن[أ] فينا ونحن مضطرون إليها في الحياة، كالرغبة في الماء والرغبة في الطعام، لأنها من جهة تحفظ مزاج أجسامنا، ومن جهة تعوض أجسامنا نظير الذي تخلصت منه. (مل ١٤١)

[٣٢٤] فهذا الفتى إذا ما صار على هذه الحال، فإنه يصبح يوما بعد يوم أكثر خضوعا لشهواته الطارئة على خلقه. فهو مرة يشرب الخمر حتى السكر، وأحيانا يشرب الماء حتى يثلج مزاجه، وأحيانا يأخذ في الرياضة مع المتريضين، ومرة يكون فعله فعل أصحاب الفلسفة، ومرات يتكاسل ويتوانى في فعل أي شيء. وبالجملة فلا يكون في مسلكه نظام ولا حد، وهو يسمي هذا السلوك مرحا وحرية، وإن كان في الحقيقة أبعد عن السلوك الإنساني، لأن الإنسان من حيث أن له غاية واحدة بالعدد، فعمله بالضرورة إنما يكون هو سلوك ما. ومن قبل أن هذا الفتى هو بمثل هذا الاستعداد، فهو يشبه المدينة الجماعية، بافتراض أن هذا كذلك، وأن القياس بينه وبين هؤلاء الناس الذين عددناهم، كالقياس بين المدن. (مل ١٤٢)

(أ) في الأصل العبري "تكمل".

[٦٧- المدينة الجماعية تتحول إلى وحدانية التسلط]

[٣٢٥] وقد ينبغي أن ننظر إلى أي مدينة تتحول هذه المدينة، أعني المدينة الجماعية، وما قواها، وكذلك أيضا إلى أي رجل يصير هذا الرجل، وما مرتبته وما مقداره وسعادته؟ فنقول:

[٣٢٦] قال: إن المدن الجماعية تتحول في الغالب إلى تسلط وإلى مدن الغلبة، وذلك أن حال تحول المدينة الجماعية إلى مدينة غالبة كحال تحول رئاسة القلة إلى المدينة الجماعية. وسبب ذلك واحد بالجنس، فإنه كما لا يكون سبب تحول رئاسة القلة (من أغنياء) إلى السياسة الجماعية /ع ٩٥/ إلا بالإفراط في الغاية التي كانوا يقصدونها، وهي اكتساب الأموال، كذلك كان هذا هو السبب في أن يطرأ على تلك المدينة قوم كثيرون من أصحاب الاجتماعات، وهم الذين شبهناهم بذكور النحل الموجودين في خلاياه. (مل ١٤٣)

[٣٢٧] وأيضا، فالسبب في تحول المدينة الجماعية إلى رئاسة وحدانية التسلط (الطغيان: TYRANNIE)، إنما هو الإفراط في طلب الحرية والتزيد منها إلى ما لا نهاية. وذلك أن كل ما يقع بإفراط يتجاوز مقداره وينقلب إلى ضده. وهذا لا يوجد في الأمور الإرادية فقط، بل وفي الأمور الطبيعية أيضا. وطلب الإفراط في الحرية هو السبب في أن يطرأ عليها زنابير شبيهة بالزنابير الطارئة على رئاسة القلة، إلا أنهم هنا أعظم وأكثر. وذلك أن السادة في تلك المدينة، أعني مدينة رئاسة القلة لا يمدحون أمثال هؤلاء الطارئين عليهم، أعني ذوي البطالة المشحونين بالرغبات، بل يضيقون عليهم ويحاربونهم. ولذلك كان مآلها إلى شيء وسط بين مدينة اليسار ومدينة الغلبة، وهي المدينة الجماعية. فأمثال هؤلاء الناس الطارئين عليها، أمثال الكراميين المدوحين الذين يجعلونهم أسيادا ويحكمونهم في أمورهم. (مل ١٤٤، ١٤٥)

[٣٢٨] وذلك أنه من شأن هذه المدينة عندما تفيض فيها الحرية أن يصيروا منشغلين بأمر بيوتهم ومساكنهم بجميع أصنافهم (طبقاتهم)، إلى أن يتساوى فيهم الآباء والبنون والسادة والعبيد والنساء والرجال، فيبطل

الناموس، [ويستمر ذلك] إلى أن تزول منهم الرئاسة من كل شيء. وبالجملة، فلا يفضل بينهم شيء سوى الحرية المطلقة (=الفوضى)، وأن يكون الرجل متحكما عندما يريد وكيف ما يريد. فبالضرورة يعظم عندهم طريان ذلك النوع الشرير من الزنابير، كما يكثر في الأجسام السقيمة نشوء الأخلاط، أعني الصفراء والسوداء، إلى أن تتحول هذه المدينة بمثل هذا الصنف الطارئ عليها إلى التسلط بالضرورة. ولذلك ينبغي لأصحاب السياسة أن يحذروا من أن يطرأ مثل هذا الصنف في المدن، أكثر من حذر الطبيب من طريان الأخلاط[أ] على الأجسام. وإذا أحسوا بطريان شيء منهم في المدن استأصلوهم من أصولهم ورموا بهم خارج المدينة، كما يفعل الطبيب بالمرارة والبلغم. لكن صاحب السياسة أولى بفعل ذلك. (مل ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧)

[٣٢٩] وقد لا يطرأ في هذه المدينة هذا الصنف من الناس، أعني الصنف الذي يسطو على كل شيء يشتهيه، لكن قد يعرض أن تنشأ في هذه المدينة، حسبما يقول أفلاطون، ثلاثة أصناف من الناس، ونشأتهم فيها هي أكثر الأشياء عونا على أن تتحول إلى التسلط: أما الصنف الأول هو صنف الزنابير التي وصفناها، أعني الذين يطلقون العنان لشهواتهم. وهذا الصنف، كما قلنا، هم السادة في هذه المدينة، هم المكرمون المبجلون. /ع ٩٦/ وهناك صنف ينشأ في هذه المدينة أيضا، وهو ممقوت فيها، وهو المحب للمال وحده. فطريان هذا الصنف في هذه المدينة، يكون لهذه الزنابير عسلا يلتهمونه بشراهة كبيرة. أما الصنف الثالث فهم أناس ينفردون بأعمال لهم، أو لا أعمال لهم، إلا أنهم ليسوا أصحاب مال. (مل ١٤٧)

[٣٣٠] غير أن أصحاب اليسار يكونون مضطهدين في هذه المدينة، إذ يجتمع هذان الصنفان [الأول والثالث] على سلب ونهب أموالهم، إلا أن الصنف الأول يفعل ذلك على جهة الرغبة والتسيب، والصنف الثاني إنما

(أ) ترجمها R هنا "برودة/رطوبة" مع أنه ترجمها سابقا ترجمة صحيحة.

يفعل ذلك من قبل ما يتهيأ لهم من أنه فضلة[أ] في أموالهم، وتلك الفضلة إنما هي بالمقدار الذي يجعل أولئك الذين يستحوذون على رئاسة الاجتماع في هذه المدينة، فيسلبون أولئك أموالهم ويوزعونها بين العامة. (مل ١٤٨)

[٣٣١] قال: ويسود هناك التنافر والقسوة والنهب، وبالضرورة يتعرض ذوو اليسار إلى الظلم على يد هؤلاء، [أي الصنف الأول والثالث]، كما على يد العامة الذين يضعون أمورهم بين أيدي واحد، هو الأعظم ممن في صنفهم ذاك، أعني من القوم الذين ينغمسون في شهواتهم، فيعززونه[ب] ويعظمونه، ولا يزال أمثال هذا الرجل يزدادون تحولا وإفراطا في الحرية، شيئا فشيئا، إلى أن يستعبدوا معظم أهل المدينة ويصيرون غالبين فيها بإطلاق. (مل ١٤٨)

[٣٣٢] وذلك أن ابتداء تحول هذا القائم على سياسة وحدانية التسلط، عن المدينة الجماعية، يكون عندما يبدأ يفعل في هذه المدينة أفعال التسلط، إلى أن يصير في نهاية الأمر متسلطا بإطلاق. ذلك إذا ما وجد في أول أمره جماعة تطيعه بإلحاق الضرر بمن يرغب هو في إيذائه وزجره بالإكراه، والفتك بمن يريد الفتك به، ولا يزال هكذا يسلط صنفا من الناس على آخر. وهذا كما قلنا ليكشف الأصناف الموجودة في هذه المدينة، وخاصة ذوي اليسار الذين هم أكثر الناس عرضة للمقت في هذه المدينة. ولا يزال يفعل ذلك إلى أن يصبح عدوا لغالبية أهل المدينة، وعندها إما أن يجمعوا أمرهم على قتله وإما أن يبسط سلطانه عليهم ويتغلب على الجميع ويصير وحداني التسلط. (مل ١٤٨، ١٤٩)

[٣٣٣] يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط. مثال ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه، أعني قرطبة[1]

---

(١) يشير هنا إلى ثورة قرطبة على المرابطين وقيام حكم جماعي فيها كان على رأسه كبار القضاة والفقهاء، من بينهم جد ابن رشد نفسه الذي كانت له الكلمة المسموعة. وقد انتهت تلك الثورة باستيلاء ابن غانية وهو من بقايا المرابطين على قرطبة سنة ٥٤١ هـ، وقد مارس حكما استبداديا عانت قرطبة الكثير. وقد تمكن عبد المؤمن مؤسس الدولة الموحدية من طرده عنها سنة ٥٤٣ هـ.

(أ) لم يفهم R و L لفظ "فضلى" فترجماه "تقدم".
(ب) قرأ شموئل لفظة "يعززون" "يتغذون" وترجمها عنه R.

بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط. أما كيف يكون صعوده [المتسلط] بهذه الأعمال وما تؤول إليه سياسته أخيرا، و [ما] مقدار ما يلحق المدينة منه من الضرر والشر، وكذا سوء المآل الذي يلحقه بنفسه، فهذا يتبين بالفحص عنه.

[٣٣٤] قال: إنه يكون من حال هذا الرجل أن يعمل على حمل جميع الناس ودفعهم ليستمسكوا بالناموس حتى يظنوا أنه ليس وحداني التسلط /ع ٩٧/ وأنه هاد ومرشد لأهل المدينة، يقسم الأموال والطيبات بينهم، وأن ليس له غاية إلا العناية بالجماعة وصلاح أمرها. فإذا سالم الأعداء الذين هم من خارج بالتصالح مع البعض وقهر البعض الآخر، عاد إلى مدينته يثير بين [أهلها] الحروب باستمرار، فيستولي على أموال أهلها ويجعلها له، ظنا منه أنه إذا ما سلبهم أموالهم فإنهم لن يستطيعوا خلعه، فينشغلون بأنفسهم والبحث عن قوتهم اليومي، كما وقع لأهل صقعنا مع الرجل المعروف بابن غانية. وإذا طرأ بباله أيضا أن في الجماعة أناسا يخافهم لما لهم من أموال كثيرة وممتلكات عظيمة وقوة، مكر للفتك بهم وبتسليمهم لأعدائهم، وكذلك يكره من هم على هذه الصفة من الناس الذين هم في مرتبته وممن يعتبرهم قاهرين. فإذا قام بهذه الأعمال صار مكروها أشد الكره عند أهل المدينة[أ]، ولذلك يستعمل [كل] ما في وسعه لمعرفة هؤلاء، أعني أصحاب القهر والشجاعة والعظمة من بينهم، فيتآمر عليهم إلى أن يطهر المدينة منهم. (مل ١٤٩)

[٣٣٥] وهذا التطهير هو عكس التطهير الذي يطهر به الأطباء الأجسام، والفلاسفة المدن. لأن هؤلاء يستأصلون الشيء القبيح ويرمون به، وهذا يفعل عكس ذلك. ولذلك يضطر وحداني التسلط لأن يكون على حال من حالين : إما أن لا يعيش، وإما أن يعيش مع أناس أشرار آثمين يكرهونه. فهذا أحد [الأمور] التي يستمتع بها صاحب الغلبة كما يعتقد. (مل ١٥٠)

(أ) ترجم L العبارة: "... ومن أعظم الأشياء كرهه لأهل المدينة...".

[٣٣٦] ولا ريب أنه كلما انهمك في هـذه الأفعـال، عظـم عـداؤه لأهـل مدينته، واحتاج إلى أن يكون [حراسه] القاهرون أكثر عددا ليكون هو أكثر أمنا وحماية. وإنما يتهيأ له هذا إذا اتخذ قوما أشرارا غرباء من غير أهل المدينـة، يأتي بهم من كل فج إذا ما وفر لهم العطاء. و يكون هؤلاء خاصته وأهل ثقته. ويفتك بأولئك الأوائل الذيـن نصبـوه سيدا علـى الجماعـة. وإذا لم يجـد هـذا الغالب المتسلط ما بـه يعيـل هـؤلاء الجنـد الحمـاة، فإنـه يضطـر، إن كـان في المدينة مال في معبد من المعابد، أن يأمر بإخراجه. وهكذا يكيد لأموال الجماعة التي نصبته رئيسا عليها. (مل ١٥٠، ١٥١)

[٣٣٧] ولهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعـة فـيرون أن فعلـه هـو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميـهم مـن ذوي اليسار و[يقربهم من] ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة –لما كان هو من أصحاب الحكم والسـلطان– ليسـتتب [أمرهـم] بسياسـته وسياسـة خدامه. ولذلـك تسـعى الجماعـة الغاضبـة عندهـا إلى إخراجـه مـن مدينتـهم، فيضطر هو إلى استعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حـال الجماعة معه كما يقول /ع٩٨/ المثل: كالمستجير من الرمضاء بالنـار. وذلـك أن الجماعة إنما فرت من الاسـتعباد بتسـليمها الرئاسـة إليـه، فـإذا هـي تقـع في استعباد أكثر قسوة. وهـذه الأعمـال هـي جميعـا مـن أعمـال رئاسـة وحدانيـة التسلط، وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسـب، ولكـن أيضـا بالحس والمشاهدة[أ]. (مل ١٥١، ١٥٢)

[٦٨- تحول الرجل الجماعي إلى وحداني التسلط]

[٣٣٨] قلنـا في كيفيـة تحـول المدينـة الجماعيـة إلى سياسـة وحدانيـة التسلط، وكيف حال أصحاب المدينـة تحـت حكـم هـذه السياسـة ومـا مقـدار معاناتهم، وقد ينبغي أن ننظر أيضا في الرجل الشـبيه بـهذه المدينـة، وكيـف يؤول أمره من الرجل الذي هو من الرئاسة الجماعية، وما إذا كـان منهجـه في

(أ) قرأ شموئل شهادة، وعنه ترجمها R و L.

الغضب وافتقاده السعادة شبيها بسياسة المدينة المغلوبة على أمرها، فنقول: إن أفلاطون لما عرف هذا الرجل بأنه الرجل المتلئ بالرغبات غير الضرورية، بدأ أولا بتعريف ما هي تلك الرغبات، ثم عاد بعد ذلك ليصف كيفية تحول هذا المتسلط من الرجل القائم بسياسة الجماعة، ومقدار غضبه وافتقاده السعادة، وأنه في هذا شبيه بالمدينة المغلوبة على أمرها.(مل ١٥٣)

[٣٣٩] قال: إن الرغبات غير الضرورية، هي التي تستيقظ وتتحرك أثناء النوم، أعني الجزء البهيمي عندما ينام الجزء العقلي الحاكم عليه. وذلك أن الجزء البهيمي يكون أثناء النوم في حال من شأنه أن يتحرر من سلطان الجزء العقلي، فيرى في كل فكرة في تلك اللحظة أن فيها شيئا يحرض[أ] على أخذ ما يشتهيه في اليقظة. وهذا الجزء إذا ما أخضعته النواميس والرغبات الخيرة يبطل منه الكثير، وإذا بقيت منه بقية كانت ضعيفة. وإذا كان الإنسان متمكنا من هذا الجزء، فحاله في النوم لا يبقى شبيها بحال ذاك الأول، إذ الجزء العقلي من هذا يكون في النوم كما في حال اليقظة، فلا يعتقد اعتقادا غريبا[ب] عن النواميس، ولذلك كان هذا يشبه رجلين من الناس [أحدهما] بهيمي [والثاني] الهي. (مل ١٥٣، ١٥٤)

[٣٤٠] ولما تبين له أمر الرغبات غير الضرورية، عاد ليفحص من أين يتحول هذا الرجل أعني المتسلط، فقال: قد تحدثنا عن الرجل الجماعي الذي قلنا عنه فيما تقدم إنه شاب على هيأة وصفة لن يفضل معهما من الرغبات غير الضرورية إلا جمع المال، وأن هذا الفتى لا ينشأ بين أناس تحكمهم الرغبات غير الضرورية، وكان طبعه أحسن من طبعهم، وكان أبوه يشده إلى نهجه وأولئك يجرونه إلى ما يناقض ذلك، وأنه يصير إلى أمر وسط بين ذينك الصنفين، ويأخذ كل واحد منهما حسب اعتقاده أخذ اعتدال. فيكون منهجه هو غير منهج الذي لا حرية له ولا منهج الذي يتخطى الناموس، وينفصل عما كانت عليه رئاسة القلة، ليصير من الجماعية.(مل ١٥٤)

(ب) فهم شموئل "حرض" بمعنى "خاف" لوجود منطوق هذا الفعل في العبرية "حرد"חרד خاف.
(ب) قرأ شموئل "غريب" "قريب".

[٣٤١] قال: ولما كان هذا كله كما وصفنـا، نفترض الآن أن مـن هـذه صفته إذا تقدمت /ع ٩٩/ به السن، يكون له ابن قد نشأ على هيأته، ونفترض أيضا أن تلك الأمور التي عرضت لوالده عرضت له، أعني من القوم الذين مـن شأنهم أن يجروه إلى ما به يصير غريبا[أ] عن الناموس، ويعودون بـه إلى مطلـق الحرية. ولما كان أبوه قد سهر بطريقة ما على أن تتولـد فيـه هـذه الرغبـات، وكذا أهله وأقرباؤه، عكس ما كان عليه أمر أبيه، فإنـه يصـير بـلا ريـب أشـد إفراطا في تلك الشهوات، وأكثر مما كان عليه أبوه، إذ ليس له هو من يجذبـه إلى الطرف الآخر. ولأن هذا لا يجد أناسا يسهرون على تقويمه ضـد شـهواته، وإنما يجد أناسا يجتهدون [ليزينوا] له كل مـا يحـب، ويجعلـوه قـادرا علـى [بلوغ] جميع الشـهوات ومتمكنـا منـها، فيصيرونـه بمثابـة زنبـور مـن أعظـم الزنابير في الخلية. وذلك أنه إذا ما وقع أسير الرغبات غـير الضروريـة، مثـل شرب الخمر واستعمال البخور ودهون الأطاييب، وبالجملـة، جميـع اللـذات، التي تؤتى في المجامع، تخلوا عنه وابتعدوا عنه غاية البعد، فترعى فيـها (في الرغبات غير الضرورية) الزنابير فتثبـط همتـه، إلى أن يختلـط عقلـه، ويشـتد هياجه، وعندها تسكنه الشياطين ويقوى جنونه، فيخرج عن طوره أو تبقى به بقية من الحياء[ب] من كل ما عرض له من تلك الشهوات. (مل ١٥٤، ١٥٥)

[٣٤٢] فإذا كان هذا حال وحداني التسلط، أعني [حال] من لم ينظـر إلى أشرف الأجزاء فيه، وهو العقل، لا قليلا ولا كثيرا، فحاله هذه يشبه حال المجنون والسكران، وعقله مثل عقله. ولذلك فحكم[ج] وحاله من جميع الوجوه كحال المجانين والسكارى. ولذلك أمثـال هـؤلاء المختلـين لا يريـدون الرئاسـة على الناس فقط، بل على الملائكة لو استطاعوا إلى ذلك سبيلا. (مل ١٥٥)

(أ) انظر الملاحظة السابقة.

(ب) قرأ شموئل "الحياة" وتبعه في ذلك R و L.

(ج) فهم شموئل "قضاءه" من القضاء.

[٣٤٣] فهذه هي صفة الرجل وحداني التسلط، وكيفية تحوله من الرجل الذي هو صاحب الرئاسة الجماعية. وإنما صار إلى مثل هذه الحال، بعد أن اتفق له بالطبع والمسلك هذه الأشياء كلها. (مل ١٥٥)

[٦٩- وحداني التسلط قاتل أبيه]

[٣٤٤] فلما أتم [الكلام] في ذلك أخذ ينظر كيف تكون حياة هذا [الرجل] ورئاسته فقال: إنه يكون لهذا الرجل مجامع [لهو] مبناها على اللذات، يكون فيها "الشرب" و[الترويض] والتنزه[أ]، وبالجملة، كل ما يرسخ الهوى ويثير العشق الذي هو الغالب عليه فيقود أجزاء نفسه، كما يقود الربان السفينة. (مل ١٥٥)

[٣٤٥] ولما كان حال هذا الرجل هذه الحال، فإنه لا تزال تثار فيه بجانب تلك الرغبات رغبات أخرى، كما ينبت زهر الشجرة بجانب الشجرة، فيضطر إلى إنفاق الكثير: فإن كان له مال أفناه في حينه، وبعد ذلك تدفعه الحاجة إلى الاقتراض واستجداء الآخرين، وتكرهه مع هذا كله شهواته على أكثر مما يستطيع، وبالأخص شهوة العشق والحب اللتان هما القائدتان لسائر شهواته /ع ١٠٠/. وبالجملة لن ينفلت من شهواته، وهو كما قال أفلاطون، كمن يستمتع بترويض الحمائم[ب]. ولذلك فلابد له من واحد من أمرين، إما أن يحصل على كل ما يريد أينما كان، وإما أن يتألم كما تتألم المرأة عند [العادة الشهرية] والمريض عندما يتوجع. وهذا فإن كان لوالده ووالدته شيء [فضل] مما أعطوه سألهما إياه، فإن لم يستجيبا لذلك أخذه منهما، إما بالاحتيال وإما بالسرقة وإما بالإكراه. فإن منعاه من ذلك رام غلبتهما فيقتلهما، كما نرى ذلك يعرض لكثير من الناس في هذه المدن. (مل ١٥٥، ١٥٦)

(أ) اختلط على شموئل الجذر "سقى" يسقيمع "سوق (السوق) قرأها شموئل "الترحض" أي الاغتسال، وهي صيغة عبرية لم يبق من جذرها في العربية إلا "المرحاض" وتبعه في ذلك R و L.

(ب) وأتت هذه الصورة عند ابن رشد من تشبيه أفلاطون من أنقاد إلى شهواته بمن يسكن عش النفس.

[٣٤٦] فهذه حال من ولد له ولد من المتسلطين فتسلط عليه ولده. ولهذا فنتيجة لما قادته إليه شهواته، نراه يسلب وينهب المعابد والهياكل وعابري السبيل، وبالجملة فلا تزال هاتيك الشهوات تتضخم فيه دوما، ويشتد أمرها بسلطان العشق والهوى، إلى أن يصبح همه كله، إذا ما افتقد ما كان عنده أيام طفولته من آراء خيرة، حين رباه والده وهو واحد من أصحاب الرئاسة الجماعية، فتصير يقظته، كما قال أفلاطون، شبيهة بحاله وهو يستغرق في سبات عميق فلا يمتنع عن شيء ولا يردعه رادع. فإذا ما تكاثرت مثل هذه الزنابير في المدن الجماعية، فيلحظون أنهم [جماعة] فيختارون لهم من أشدهم وأقدرهم على التسلط وهذا [يكون] أيضا، بعون من العامة الجهال، ويسلمون له السيادة فيصير فيهم وحداني التسلط. وكما قضى من قبل على الأب والأم، كذلك يقضي على مدينة أبيه وجده. (مل ١٥٦، ١٥٧)

[٣٤٧] فإن كانت هذه الزنابير قليلة في المدينة، وكان الفاضلون [أكثر] منهم، عنفوهم فانتخبوا [الزنابير] أشدهم، وخرجوا من المدينة يقطعون الطرقات ويسلبون الناس نفوسهم وأموالهم. (مل ١٥٧)

[٣٤٨] قال [وبسبب] طغيان المتسلط ذاك، فإنه لا يستصفيه[أ] أحد من أهل المدينة حبا ووفاء حقيقيين، ولا يبادلهم هو حبا بحب. ولمكان هذا كما وصفنا، فإن نهج المتسلط هو نهج الذي هو في غاية الجور، لأن ذلك في غاية التناقض مع ما عرفنا من قبل أنه الأمر الصحيح، كما هو الحال في هذه المدن[ب]. وهذا هو الذي في غاية السوء والفساد، كما أن الذي يتمثل في الملك هو الذي يكون في غاية الطيبة والتعقل[1]. (مل ١٥٨)

---

(١) نذكر أن ابن رشد يميز بين "جودة التسلط" وهو الملكية الدستورية وحكم الأرستقراطية، ويقابلهما وحدانية التسلط: الاستبداد. ابن رشد. **تلخيص الخطابة**. نفس المعطيات السابقة، ص ١٣٨-١٣٩..

(أ) قرأ شموئل "يصف" بدل "يستصفي" وتبعه في ذلك L.

(ب) حذف L "كما هو الحال في المدن".

[٧٠- لا أسعد من الملك الفاضل... ولا أشر من وحداني التسلط]

[٣٤٩] ولما كانت نسبة المدينة إلى المدينة [مدينة الاجتماع ومدينة الغلبة] كنسبة الرجل إلى الرجل [صاحب سياسة الاجتماع وسياسة وحدانية التسلط] فإذن ليس هناك أسعد من الملك الفاضل، وليس هناك أعظم شرا من وحداني التسلط. وهذه المقايسة بينهما، أعني قياس المدينة بالمدينة والرجل بالرجل، تكون أجلى في المدينة. ولذلك فعندما نقبل أن نسبة المدينة إلى المدينة هي نسبة الرجل إلى الرجل، يتضح القياس بين الاثنين، أعني بين الرجلين /ع ١٠١/. ولذلك ينبغي التأمل في الأعراض والخصال والميزات التي تلحق هذه المدينة فنحكم بواسطتها على وحداني التسلط. (مل ١٥٨)

[٣٥٠] وجلي أن هذه المدينة في غاية العبودية وأبعد ما تكون عن الحرية. فإذا كان هذا كذلك، فكذا الأمر في المتسلط، أعني أن نفسه مملوءة بالعبودية وخالية من الحرية. وذلك لأن الجزء الأرذل فيها هو الحاكم بأمرها، والأجزاء التي هي في غاية الصلاح مستعبدة. ولما كانت المدينة مستعبدة، فإما أن لا تفعل ما تريد، وإن فعلت، فعلت الأقل. ولذلك فهم [أهل المدينة] ملأى حسرة، وأسى وحزنا، والذين طفح كأس التسلط عليهم بين أيضا من أمرهم أنهم فقراء وليسوا أغنياء، فكذلك النفس المتسلطة هي فقيرة ليس لها ما يشبع. قال: وكما أن هذه المدينة في غاية الرعب فكذلك المتسلط. وكما لا يوجد في أي مدينة من الحزن والنواح أكثر مما هو في هذه المدينة، كذلك الأمر في نفس المتسلط المملوءة بالشهوات التي لا تنقضي والهوى الذي لا ينتهي. (مل ١٥٩، ١٦٠)

[٣٥١] فهذا ما قاله أفلاطون في المقايسة بين هذه المدن وبين هؤلاء الرجال، إلا أنه لما وجد هذا القياس الذي وصفناه بين السياسة الفاضلة وسياسة التسلط أوضح مما هو بين الرجلين القائمين عليهما، أراد أن يبين حال المتسلط بمثال يوضح ذلك. وذلك كله بسبب شهرة سياسة وحدانية التسلط في زمانه، وما مدحت به من أشعار، وما قيل فيها من أنها ذات سيادة

لينة [حرية]. وقد رأيت كثيرا من الشعراء الناشئين في هذه المدن (في الأندلس) يفضلون هذه السياسة ويرون أنها المقصد الأسمى، وأن في نفس وحداني التسلط الهمة، ولذلك تراهم يشدون من أمر رئاسته. (١٦٠، ١٦١)

[٣٥٢] ونرجع. قال: إنه من البين أن نسبة هذا المتسلط إلى الذين تسلط عليهم هي نسبة السيد إلى العبيد. ذلك أنا إذا افترضنا رجلا ذا يسار له كثير من العبيد، وهو لا يحسن إليهم قط، و كان أهل المدينة من مواطنيه، غير المستعبدين، أضعاف العبيد، وإذا فرضنا أن هذا الرجل انتقل بأولاده ونسائه وأمواله إلى صقع ما من الأرض، وليس معهم غير العبيد، فهو [الرجل] في الجملة في حال لا يمكن لأحد ممن لا حرية له أن يعينه فيها، فيقع بالضرورة في كيد[أ] عظيم من عبيده [يصيب] نساءه وأمواله وولده ونفسه، فبالضرورة يكون صاغرا[ب] يتملق عبيده أو بعضا منهم، فيجمع لهم الكثير من الأشياء ويمنيهم، ويتعلق بهم ولا يرفض لهم طلبا. فيكون بين أمرين: إما أن يحصل على القوة العظيمة وإما استخف به. فإن قدر الله، إضافة إلى هذا، لأناس أن يكونون جيرانا له، ويرون أنه من غير اللازم أن يكون لإنسان رئاسة على إنسان، أفلا تخور قوى هذا الرجل ويكون بينهم كالأسير؟ /ع ١٠٢/ (مل ١٦٢)

[٣٥٣] ولما كان حال المتسلط كما وصفنا، فبالضرورة هو أسير لمثل هذا الصنف، رهين الرغبة[ج] والرهبة، وهو مع هذا في نفسه شره جامح وليس له على نفسه سلطان. ولذلك فليس له أن يتجه إلى أي مكان يرغب فيه ولا أن يجيل الطرف فيما يريد، إنما يعيش عيش المرأة (=محجبا في البيت). وأقبح ما يكون عليه مثل هذا الرجل أنه لا يستطيع أن يكبح نفسه ويسيطر عليها،

(أ) قرأ شموئل "كيد" "كيد" ولا معنى لها، ولذلك أهملها R وترجمها L بما يعني "خوف" פחד.
(ب) لم يفهم شموئل كلمة "صاغرا" فوضع بدلها ما يعني مسجونا وتبعه في ذلك R، أما L فترجم عكس ذلك "أن يطلق".
(ج) قرأ شموئل لفظ "رغبة" "جوعا" وذلك لتشابه اللفظ العربي بآخر عبري يعني "الجوع" רעב وتبعه L في هذه الترجمة.

وهو يحاول أن يقود الناس [فيكون هذا] كما لو كان رجلا مريضا في كل هيئاته الجسمية، على حين يعتبر أن به شفاء وهو يـهمل شفاء جسمه، [في حين] يعمل على تنمية ماله، ويجتهد في مداواة غيره.

[٣٥٤] ولمكان هذا فوحداني التسلط أشد الناس عبودية، وليس له حيلة في إشباع شهواته، بل هو أبدا في توتر دائم. ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود وظالم لا يحب أحدا من الناس. وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها. وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوما عسيرا، لأن من يركب البخت والاتفاق (=العارض والمصادفة)، كثيرا ما يستخف به. وهذا كله بين وجلي من هؤلاء، كما قلنا مرارا، لا بالقول [وحسب] ولكن بالمشاهدة [أيضا].(مل ١٦٣)

[٣٥٥] فقد تبين من اختصار هذا القول مراتب هذه المدن و[مراتب] السعادة، والشقاء، ومراتب الولاة فيها، وأن أسعدهم هو الملك [الفاضل: الملكية الدستورية]، كما أن أشأمهم هو وحداني التسلط.

[٧١- لا حتمية في الشؤون الإنسانية]

[٣٥٦] فهذا ما يراه أفلاطون في تحول تلك المدن وأهلها، وتحول بعضها إلى بعض. ولقائل أن يقول: إن كان الأمر كما ظن، من أن في هذه المدن ما يشبه الطرفين المتقابلين، وهما السياسة الفاضلة وسياسة وحدانية التسلط، وفيها ما يشبه الوسط بين المتقابلين، فإنه لا يلزم أن يكون ما تؤول إليه المدن على ذلك الترتيب (=الخماسي الذي ذكره أفلاطون: الحكم الدستوري ملكية أو أرستقراطية، التيموقراطية أو الكرامية أي السعي وراء المجد، الأوليغارشية أو حكم القلة من الأغنياء، والديمقراطية مدينة الحرية والفوضى، والطغيان وحدانية التسلط)، وإنما هذا يوجد في الأشياء الطبيعية، إذ الطبيعة هي التي من شأنها أن يأتي المتقابلان [فيها] عن طريق الوسائط. وأما هذه الأمور، وهي إرادية كليا وجميع هذه الطبائع، أعني التي وصفنا، توجد في هذه المدن، فكيف أمكن لكل مدينة منها أن تتحول إلى الأخرى؟

[٣٥٧] قلنا: إن الذي قاله أفلاطون لا شك أنه ليس ضروريا، إنما هو الأكثر. وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناشئ عليها خلقا ما، وإن كان منافيا لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكنا أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية، ونادرا ما يمتنع ذلك. وقد تبين هذا في الجزء الأول من هذا العلم، إذ قيل هناك إن طرق بلوغ الفضائل العملية هو التعود، كما أن طريق بلوغ العلوم النظرية هو التعليم. /ع ١٠٣ / ولما كان ذلك كذلك، فإن تحول الإنسان من خلق إلى خلق إنما يكون تابعا لتحول السنن ومرتبا على ترتيبها. ولما كانت النواميس، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحول من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضا من قبل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها، وإنما تتحول شيئا فشيئا، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح.

[٣٥٨] ويتبين لك ذلك مما طرأ عندنا من الملكات والأخلاق بعد العام الأربعين[أ]، لدى أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية [ب]، وهم فيهم قلة.

[٧٢- اللذة العقلية، لذة المعرفة، أفضل لذة]

[٣٥٩] ولما انتهى أفلاطون من القول في هذا، أراد كذلك أن يقيس بين اللذات الحاصلة لكل واحد من هؤلاء، لأن هذا من تمام المقايسة بينهم -وبهذا ينقضي كلامه في الأجزاء الضرورية من هذا العلم الذي قصدنا نحن بيانه-

(أ) المقصود هنا بعد سنة ٥٤٠، أي خلال حكم الموحدين، ولم يفهم ذلك R.

(ب) الأصل في الترجمة العبرية "التوراتية" "תורי" وقد تعود التراجمة اليهود أن يترجموا لفظ "القرآن" وما اشتق منه كما هو هنا، بالتوراة والتوراتية، ولم يفهم R و L هذا، لذلك ترجم R "الشرائع الدينية" وترجم L "التعاليم الدينية".

فشرع يقول: لما كانت أخلاق النفس تتوزع على ثلاثة أصناف [من الرجال]، وكذا الحال في المدن: النوع الأول المحب للحكمة، والثاني الغضبي[أ]، إما بالعفة فيكون كراميا، وإما بالإفراط فيكون متسلطا، والثالث الشهوي المحب للربح، كانت أنواع اللذات هي بالضرورة ثلاثة أصناف، لكل واحدة من هذه، لأنه قد تبين أن هذه اللذات كالظل [لكل واحد منهم]. (مل ١٦٤)

[٣٦٠] بدأ أفلاطون مستعملا الأقاويل الجدلية لبيان أي من هذه اللذات أفضل، وذلك أنه قال: كل واحد من أصحاب هذه اللذات الثلاث يجد أنه إنما يختار اللذة التابعة لسلوكه، وبعد ذلك عمل موضعا مشهورا (=أسلوبا من أساليب الجدل) من المواضيع المذكورة في الثاني من كتاب طوبيقا، وهو كتاب الجدل، وقال: إلا أن ما يفضله صاحب الفلسفة والعلم هو أفضلها، وأكد ذلك الموضوع بأن قال: وذلك أن صاحب الفلسفة والعلم هو الذي عنده الآلتان اللتان بهما تنتظم الأمور، وهما التجربة والقياس. وصاحب الفلسفة هو الذي يتفق له وحده أن يرتب هذه اللذات الثلاث بالتجربة والقياس[ب]: أما بالتجربة فذلك لأنه هو الذي سبق أن ذاق تلك اللذات منذ طفولته، وأما الآخرون /ع ١٠٤/ فإنهم لم يذوقوا لذة الحكمة أصلا. وأما أن صاحب الحكمة هو الذي يمكنه أن ينهج نهج البرهان فهذا بين بنفسه. فنحن نرى العامة إنما يتذكرون اللذات حينما يقرنونها بأضدادها، فيقولون في وقت المرض إن الصحة هي ألذ الأشياء، ويقولون حين الحاجة إن الاستغناء هو ألذ الأشياء. والأشياء اللذيذة بما هي لذيذة لا يلزم أن يسبقها ضد، مثال هذا: الإبصار وغير ذلك، لكن أشرف اللذات هي التي على غير هذه الصفة، ولذلك كانت توجد على أكمل وجه. وأفلاطون أطال في هذا الغرض، أعني في بيان جهل من سوى[ج] الفلاسفة بالحكم على اللذات، وقدرة الفلاسفة على فعل هذا. ومع كل هذا لا يصل به هذا القول إلى أن يكون برهانيا، فنتركه

(ب) قرأ شموئل لفظ "غضب" "قصد"، فغمض معناها على L الذي ترجمها بـ "تمكن".

(ب) ترجم R و L "القياس" بـ"عقل" والمقصود هنا: القياس البرهاني.

(ج) قرأها شموئل "سوَى" وتبعه R فترجمها "ضاهى" و L "يساوي".

ونأخذ بما قاله بعد ذلك –مما يبدو أنه برهاني، وكان قد سبق له أن استعمل في هذا قولا آخر– وهو هذا . (مل ١٦٩...١٦٥)

[٣٦١] قال: إن الجوع والعطش إفراغ للجسم وفراغ يعرض له. كذلك الجهل وعدم المعرفة إفراغ للنفس وفراغ لها. ولما كان ذلك كذلك فهما رجلان يمتلئان، أعني الذي يتناول الطعام والذي يكتسب المعرفة. والملء الحقيقي هو في الشيء الأشرف، وهو (العقل) أشرف شيء في الوجود وهو الأكثر حضورا والأكثر حقيقية. والأشياء إنما تتفاضل في هذا الأمر تبعا لقربها وبعدها من الأشياء الأزلية ذات الوجود الخالص، الدائمة البقاء.(مل ١٧٠)

[٣٦٢] ولما كان ذلك كذلك فالشيء الذي به تمتلئ النفس هو الأقرب إلى الحقيقة من الشيء الذي يملأ الجسد. والنفس أقرب إلى جوهر تلك الأشياء [الأزلية] من الجسد، وخاصة إذا كان إدراكها إدراكا أزليا. وبما أن الملء، أعني الإدراك، يكون لذيذا بالجملة، فإن الذي يدرك ما هو في جوهره أفضل وأقرب إلى الحقيقة وأولى بالدوام، فله، بالضرورة، أفضل اللذات. وكذلك لذة العقل مع سائر اللذات، لأن اللذات هي سريعة الفساد إذا ما خالطتها الأضداد، ولذة العقل ليس لها ضد، فهي خالدة أزلية، وإما إن فسدت فذلك لتغير طرأ عليها. وهذا لعمري هو القول البرهاني، لا الذي سبق. (١٧١، ١٧٢)

[٣٦٣] ثم قال أيضا: أما معظم لذات العقل فإنها تصير أفضل بفعل العقل لها، و ما كان سببا في وجود أمر ما أفضل، فهو أفضل، ولما كان ذلك كذلك فالحكيم(أ) هو الذي يدرك جميع اللذات على أفضل ما تكون عليه. وهذا لعمري حق، غير أن القول الذي قال فيه إن كل ما كان سببا في كون شيء على الصفة الأفضل، هو أفضل، هو قول مشهور، وإن لم يبين ذلك /ع ١٠٥/. وجالينوس لجهله بالطرق المنطقية، يظن أن هذه كلها أقاويل برهانية. والقول البرهاني، في المقايسة بين هذه اللذات، إنما هو القول السابق لهذا.

(أ) قرأ شموئل "الحاكم" بدل "الحكيم" وترجمها R و L بهذا المعنى، مع أن R تنبه إلى هذا وذكره في الهامش.

[خـــاتـــمـــة]

[٣٦٤] فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت. وهذا إنما تأتى لنا بما آزرتمونا به لفهمها، وبفضل مشاركتكم في ما نتوق إليه من هذه العلوم، وبعونكم لنا عليها في جميع وجوهها أحسن العون وأكمله. وأنتم لم تكونوا لنا سببا في إلهامنا واكتسابنا لما هو جميل وحسب، بل كذلك في جميع ما حزناه من الخيرات الإنسانية التي ألهمنا الله تعالى إليها بفضلكم، أدام الله عزكم.

[٣٦٥] وأما ما تشتمل عليه المقالة العاشرة فإنه ليس ضروريا في هذا العلم، وذلك أنه بين في بدايتها أن صناعة الشعر ليست غاية وليس العلم المتأتي منها علما حقيقيا. وهذا موضوع سبق أن انتهى [الكلام] منه وتبين في غير هذا الموضوع. (= يشير إلى تلخيصه كتاب الشعر لأرسطو).

[٣٦٦] ثم ذكر [أفلاطون] بعد ذلك قولا خطابيا أو جدليا بين فيه أن النفس لا تفنى، ثم بعد ذلك [حكى] حكاية وصف فيها ما تؤول إليه نفوس السعداء من ذوي العدل، من النعيم واللذة، وما إليه تؤول نفوس الأشقياء الحيارى. وقد عرفنا أكثر من مرة أن هذه الحكايات ليست شيئا، لأن الفضائل الصادرة عنها ليست فضائل حقيقية، وإنما إذا قيل لها بأنها فضائل، فذلك باشتراك الاسم. وكذلك فإنها من المحاكاة البعيدة. وقد تقدم هذا في جنس المحاكاة.

[٣٦٧] وهذا هو الذي جعلنا نرى في مثل هذا ضلالا، وهو ليس شيئا ضروريا ليصير به الإنسان فاضلا، إلا أنه [به قد] يكون أفضل وأسهل على الإنسان أن يصير فاضلا. غير أننا نرى هنا أناسا كثيرين ممن يتعلقون

بنواميسهم وشرائعهم، مع كونها خالية من تلك الحكايات، دون أن يكونوا أقل شأنا من أمثالهم ممن لهم حكايات، وبالجملة فهذه الحكايات (=الأساطير اليونانية) سبق أن اختلف في أمرها القدماء، واضطرب أمر أفلاطون فيها، وتبين من كلامه في بداية هذا الكتاب ما هي.

[٣٦٨] وأما المقالة الأولى من هذا الكتاب، فكلها أقاويل جدلية، وليس فيها برهان إلا ما كان عرضا. وكذلك فاتحة [المقالة] الثانية. ولذلك لم نفسر شيئا مما فيها.

[٣٦٩] أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله.

انتهت المقالة وبانتهائها انقضى الشرح [المختصر] حمدا لله.

تذييل المترجم العبري للكتاب "شموئل بن يهودا"

انقضى تلخيص ابن رشد للأقاويل العلمية من كتاب "سياسة المدينة" لأفلاطون ، وهو بداية القسم الثاني من سياسة المدينة . وكان الفراغ من ترجمته في ٢٢ كسلاو من سنة ٥٠٨١ [١٣٢١م] في مدينة أوريص ؟ Aures . وترجمته أنا شموئل بن يهودا بن مشلم بن اسحق بن شلمه من مرسليا. وعندما كنت أترجمه لم أتوصل بشرح ابن رشد لكتاب الأخلاق للفيلسوف أرسطو، [أخلاق نقماخيا] الذي هو القسم الأول من هذا العلم الإرادي باستثناء أقوال الفيلسوف [أرسطو] نفسها، و لم أستطع ترجمتها لعمقها وصعوبة مضمونها. وحاولت ذلك ، ثم قر عزمي على تركه ، إلى أن وصلني هذا القسم [أخلاق نقماخيا]، وهو للفيلسوف المذكور، ابن رشد، بلسان مبين. فقد أبان كما هي عادته الحسنة [المتبعة] في كل شروحه. فعزمت على ترجمته، فأعانني الله بفضله، ووفقني لما فيه الخير، فأتممت ترجمة تلاخيص العلم المدني كلها [الأخلاق + السياسة]. ثم راجعت ترجمتي لهذا العلم كله، وقومت أخطاءها حسب قدرتي .

وكان الفراغ من عمل هذا التقويم والتصحيح، في ٢٦ أيلول من نفس السنة في ...بلقيري Beaucaire عندما كنت مسجونا معزولا مع معظم إخواني، محبوسا في محبس يسمى ريدورطا ؟. وغير بعيد، بل ذاك محتمل، بل ضروري، أن يشك الناظر في [عبارة] ترجمتي هذه لهذين الجزأين من هذا العلم، في مواضع مختلفة، لسوء ترجمتي ولقصر باعي في اللسان العربي. غير أنني آمل وأؤمن بأن المراجعة قد تقلل من الأخطاء، وبفضلها تصبح هذه الترجمة قريبة من المنهج المتبع في باقي ترجمة الكتب الأخرى، سواء فيما يخصني أو ما يخص المترجمين الذين كانوا قبلي. وربما هيأ نفسه في مستقبل الأيام، أحد الخواص، من صفوة العارفين باللغتين، فنهض بقلب سليم، وروح متطلعة، (في الأصل جديدة) ليتجاوز ويصحح أخطائي وغلطاتي، حتى تبلغ ترجمة هذا العلم كمالها.

وإني لحبي وحرصي على هذه الترجمة، قلت في نفسي، إنه لواجب علي أن أُقوم مرة أخرى بهذه الترجمة، استعانة بالعلماء المسيحيين، وخصوصا القسم الأول من هذا العلم، [الأخلاق] إذ توجد لديهم [فيما يخص] أقوال الفيلسوف هذه، في هذا القسم، شروح لأبي نصر الفارابي. وكنت قد عزمت على هذا لولا ما أشرت إليه من طول السجن وضائقة الزمان. وإن أطال الله عمري، وفك أسري، ورزقني فسحة في العمر، اشتغلت بهذا الأمر، ونظرت فيه وبحثت فيه، من أول هذا العلم حتى نهايته بالتوالي، إلى أن تُقوَّم هذه الترجمة أحسن تقويم. ولهذا، فليغض الناظر الطرف، إذا ما وقع على خطأ أو غلط، إذلم يسلم إنسان من خطأ. وليس هناك صانع يسلم من الخطأ في صنعته، دون أن يقع فيه مرة مرة، وخصوصا أصحاب صناعة الترجمة التي هي صناعة جليلة وصعبة، إذ يحتاج المشتغل بها إلى أن يكون

خبيرا في اللسانين، أي اللسان المنقول منه والمنقول إليه، وأن يكون عالما، لا يقتصر علمه على الموضوع المشتغل به في ترجمته، بل [يكون] متضلعا في جميع العلوم المعروفة أو جلها، حتى يربط العلوم المختلفة بعضها ببعض، إذ لا ينفصل علم عن علم. وقد نبه على هذا أو ما يقرب منه، من تقدمنا من المترجمين الذين سبقونا، عندما اعتذروا لما عنّ لهم في عملهم أثناء إنجاز الترجمة... حمدا لله وشكرا له على ما وفقني إليه، وإني أخاطبكم أنتم أيها الأوفياء، وأقول إن للحق طريقه القويم، فسيروا عليه.

هذا وإنه حتى اليوم، لم يترجم شيء من هذا العلم، و لم يتأت قط، سواء ما كان منه للفيلسوف أو لغيره، غير ما وجد من هذا في كتاب المبادئ لأبي نصر الفارابي. وما وقع بين أيدي الكثير من أهل ملتنا، وهو قليل من نزر، فهو من القسم الثاني من هذا العلم. أما القسم الأول، فلم يوجد منه شيء على الإطلاق. وقد عزمت فشرعت في تبيان جلال هذا العلم، فنقلته إلى لساننا، وإذا كان جميل ما أوجدته منه قليلا، لما بي من نقص، فإن الأمر لا يعدو أن يكون بداية. وإن كان قليلا فهو عظيم بالقوة.

كيف حدث ما حدث ؟ استيقظوا أيها النوّم من هجعة الكسل والجهل المفقر المؤدي إلى القبر، المفسد للسعادة القصوى. عودوا إلى رشدكم سكارى العوز، واسعدوا وتقووا بهذا العلم الجميل...

اسمعوا يا من بآذانهم وقر ما قاله الملكان الإلهيان: انظروا أيها العمي، انظروا نورا هو في عنان السماء ، واسألوا من خلق هذه البدائع السامية التي فاق فضلها ما لهجت به الألسن، وتبينوا ما ترون، فها حمدكم يبقى معكم وفعلكم يسير أمامكم [زيادة في مخطوط ميلانو ويظهر أن هذه الفقرة هي تركيب من مجموع جمل توراتية للمترجم أو لناسخ من النساخ].

قال المترجم : قد وعدت بتقويم ترجمة هذا العلم بعون من علماء مسيحيين، غير أني لم أستطع ذلك، بسبب الضيق والملاحقة، وما نالنا من الأمة التي نحن بين ظهرانيها. وكل ما استطعت فعله هو إعادة النظر في الترجمة، وكلما شككت في سلامة موضوع، رجعت إلى كتاب الفيلسوف، وصوبت ما كان فاسدا حسب استطاعتي. هذا ما نهجت في كتاب الأخلاق. أما فيما يتعلق بكتاب السياسة، فإني لم أتوصل بنسخة أخرى. ومع ذلك فإني متيقن بأن أخطائي به قليلة، وأن الناظر فيه سيعذرني ويبرئ ذمتي كما هي عادة أهل الحكمة، طالبي العلم الحق بالموجودات.

وكان الفراغ من هذا التصحيح في شهر تموز سنة ٥٠٨٢ /١٣٢٢م/ ، حمدا للخالق الذي أعانني، وتعالى أبد الآبدين، آمين . تبارك الذي يرزق الضعيف قوة والواهن شدة. [1]

---

(١) ترجمنا هذا النص أخذا من طبعة E.I.J.Rosenthal : النص العبري ص ١٠٦-١٠٧.

المؤلفات الرشدية في التراث العبري

والترجمة الإنجليزية لمختصر السياسة لابن رشد

بقلم د. أحمد شحلان

مترجم الكتاب من العبرية

١ – في صحبة المؤلفات الرشدية في اللغة العبرية

شغلت بابن رشد مذ كنت حدثا "أسطو" على كتب الفلسفة، وأنا لا أجني منها إلا عواصة التعبير! ثم مال بي الركب جهة الأدب، و لم أعشق منه إلا ما كان قريبا من الفلسفة. ويشاء الله أن أعود في دراستي العليا إلى حضن الحكمة وعرشها، وبالذات الفلسفة الإسلامية. أقبلت عليها هذه المرة من باب لم ينفذ منه إلا قلة من بني ملتي. فقد نفذت من باب صدئت وجهته التي نحونا، بل لم يعد لها كيان لما تراكم عليها من نسيج عنكبوت النسيان أو الإهمال أو الازدراء أو هذه جميعها؛ وأعني بذلك دراسة اللغة العبرية وآدابها.

كانت دراسة اللغة العبرية هدفي الأول عندما سلكت هذا المسلك؛ وقدر لي أن أتتلمذ على أساتذة أعلام كان شغلهم الشاغل النظر في "ظاهرة الأندلس": ازدهارا وانحدارا، علما وسياسة، تسامحا وتعصبا. وكان العصر الذهبي العبري الأندلسي مدار البحث والنظر؛ فرصد أولئك الأعلام جميع الأسباب التي جعلت من هذه الديار في الغرب الإسلامي صدرا رحبا، وسهلا معطاء، مكن اليهود الأصلاء والوافدين من أن يبنوا لأول مرة في تاريخهم مسرحا ثقافيا فكريا، أحسنوا بنيانه، بعد أن وطدت لهم دولة الغرب الإسلامي كل أسباب العلم، بما مدهم به الفكر العربي الإسلامي من ألوان

النظر ومتعدد المناهج، فأقاموا بنيان ثقافة بدأت بتقعيد اللغة العبرية وانتهت بالفلسفة وعلوم التعاليم. وبين ذا وذاك نهض أعلام اليهود في الأندلس يجدون البحث في علوم الشرع والتفسير والأصول والآداب والتصوف والطب والعشبة والفلاحة، وما شاء الله لهم في ظل جامعة عربية أندلسية، لم تميز بين أصول وأديان أولئك الذين ارتضوا الجلوس بين يدي عالم من العلماء في أي مسجد كان، وفي أي مجلس كان، وقد يكون ذلك العلم من ملة غير ملة الإسلام.

ظاهرة كانت أيامها غريبة –ولعلها لا تزال– إذا قيس الأمر بما كان يحدث في الأرباض الكنسية التي كانت تحوط روض الأندلس الزاهر.

في تلك الديار وما جاورها، وفي ذلك الزمان وامتداداته، شغل ابن رشد الناس وشغف به هؤلاء التلاميذ من غير المسلمين، فأقبلوا عليه، وهو كلمة تربي وتدعو إلى التأمل، وأقبلوا عليه وهو يراع يخط. وأقبلوا عليه وهو قوة تفعل فعلها في الزمان والناس في هذا الكتاب أو ذاك الشرح أو تلكم المقالات. وعانق الناس هذه التآليف وتشبعوا بما فيها، وتأفف منها البعض ورأى فيها ما يليق. ولعل من الغريب أن يكون حظ أبي الوليد هذا مشتركا لدى الطوائف والأقوام الذين عاش بين ظهرانهم أو قريبا منهم مكانا وزمانا. فقد نظر الناس إليه هذه النظرة المزدوجة، سواء أولئك الذين من بني جلدته وأمته، أو اليهود الذين اهتموا به مدحا وقدحا، أو المسيحيين الذين أفتى رهبانهم بتكفير من "استرشدوا" من أتباعهم.

رجل يمتد أفقه العلمي بين طرفي نقيض! ويفعل فعله في الطرفين معا، هو بلا ريب فريد عصره. ولا نبالغ إذا قلنا إن أبا الوليد كان فعلا فريد العصور. ولذلك فلازالت الموسوعة الرشدية العبرية اليوم تضم أكثر مما بقي في الأصول العربية (أي ترجمات المؤلفات الرشدية)، ويقال نفس الشيء على الموسوعة الرشدية اللاتينية التي لم تنفصل منذئذ عن المدونة الأرسطية التي كانت حجر الأساس في بناء عصر الأنوار.

انشغلنا بهذا التراث الرشدي المترجم إلى اللغة العبرية ما يقرب من ثلث قرن، وأمعنا النظر في كل مخطوطاته وما أكثرها، ووقفنا عند متعدد النسخ منها لنستجلي أمر هذا التعدد، ووقفنا عند مترجمي ابن رشد اليهود وتتبعنا مسارهم الفكري ومذهبهم العلمي، ولمسنا ما كان يربطهم بأبي الوليد، إذ كان منهم من كان عالما

أحب علمه، وكان منهم من كان ممتهنا يسعى إلى المال بعلمه. كان المترجم العالم، وكان المترجم العامل، وبين الأول والثاني فرق شاسع.

وقد خبرنا مناهجهم فيما ترجموا ووضعنا اليد على مظان القوة ومكامن الضعف؛ واستطعنا، بنظرنا في اللسانين العربي والعبري، أن نكتشف المزالق التي أوقعهم فيها تشابه الجذر العبري والعربي، أو تلك التي أخفتها عنهم الصيغ التي تتعدد دلالاتها تبعا لأوزان الفعل أو اختلاف السياقات أو فاعلية البلاغة العربية ومجازاتها. كما خبرنا أيضا ما عانوه من صعوبات قراءة المخطوط العربي، فهو في مجمل أحواله بلا نقط وبلا علامات وقف، أو في حالة سيئة، بما في ذلك مخطوطاتهم التي نسخوها وهي عربية المضمون عبرية الحرف.

ثلث قرن عانينا وعاينا فيها هذا العمل، فلم نترك مؤلفا من مؤلفات أبي الوليد لم نقارنه بترجمته أو ترجماته العبرية، (هناك مؤلفات ترجمت مرات عديدة)، وجميع مؤلفات أبي الوليد ترجمت إلى اللغة العبرية باستثناء واحد أو اثنين. وقد لاحظنا في هذه الترجمات كثيرا مما يستلزم الحذر: فالمترجم تراجمة، منهم الجيد ومنهم الرديء، ومنهم الموضوعي ومنهم الذاتي. وهؤلاء لم يفصلوا العقيدة عن العلم، بل سخروا العلم للعقيدة. وكان هذا عندهم طبيعيا، لأنهم يقدمون نصوصا إسلامية، مضمونا واستشهادا، فرأوا أن الأصوب لهم أن يضفوا على النص المترجم مسحة يهودية تجعلهم مقبولا عند بني جلدتهم. وهكذا يصبح الاستشهاد القرآني نصا توراتيا، والحديث النبوي قولا من أقوال التلموذ، وأقوال السلف الصالح حكايات تناقلتها الأجيال عن الربيين، بما في ذلك أنبياء بني إسرائيل وأعلام التوراة. وتصبح الأعلام الإسلامية أعلاما عبرانية: فالنبي محمد قد يتحول إلى موسى، وأبو بكر الصديق إلى شمعون، ورابعة العدوية إلى دبورة. زد على ذلك أن هؤلاء المترجمين كانوا يتعاملون مع لغة شبهها أهلها بالبحر والقاموس، في حين كانت اللغة العبرية فقيرة، ظاهرة الهزال المعجمي، وكانوا يتعاملون في نفس الوقت مع موضوعات بادية الصعوبة والعواصة، وجلهم قليل البضاعة في اللغة العربية وغريب عن الموضوع الذي ينقله.

ظلت هذه القضايا التي لمسناها في أطروحتنا[1] تجعلنا نقدم رجلا ونؤخر أخرى كلما رمنا إعادة نص من نصوص ابن رشد الضائعة إلى أصله العربي على الرغم

(١) أنظر أطروحتنا "أبو الوليد محمد بن رشد وتأثيره في الفكر اليهودي في العصر الوسيط " تحت الطبع .

من حرصنا على التقيد الصارم بالمنهجية العلمية الخاصة بهذا المجال، وتمرسنا بالمخطوطات والترجمات الرشدية ومعرفتنا بمواطن الخلل والمزالق التي كان يقع فيها المترجمون اليهود.

لقد اعتبرنا إعادة نص غائب إلى أصله عملا ينطوي على مسؤولية جسيمة. غير أن أستاذنا محمد عابد الجابري -الذي قرأ أطروحتنا بكل تأن كعضو في اللجنة التي ناقشتها لدكتوراه الدولة- ألح علي وشجع على أن أقوم بإعادة نص "مختصر" السياسة لأفلاطون إلى أصله العربي من اللغة العبرية. واتخذنا من الأستاذ الجابري القدوة بما له من خبرة في البحث وجرأة في الصدع بما يعتبره حقا، فانطلق العمل وقضينا في إنجازه زمنا طويلا عشنا فيه الفرحة ممزوجة بالقلق والمعاناة، ولم يكن قصدنا فهم ما نقله المترجم بل كان غرضنا الغوص للوصول إلى ما قاله المؤلف. ولم يكن همنا نقل اللفظ إلى اللفظ والجملة إلى الجملة لنحرر نصا عربيا، أي نص كان، بل كان همنا أن نقع على لفظ ابن رشد وخطابه، وباختصار كان همنا إزالة الغموض الذي علق بالترجمة.

ومع ذلك فقد أنهينا الترجمة وفي نفسنا منها أكثر من "لو". والحق يقال، فإن تصويبات الأستاذ محمد عابد الجابري ومراجعته للنص، بتمعن وإمعان، وغوصه في فلسفة أبي الوليد وتآلفه مع فكره وقلمه، كل ذلك ساهم في "رفع القلق" عن ترجمتنا وتقريبها من قلم فيلسوف قرطبة.

أملنا أن يجد القارئ العربي في عملنا هذا ما به يستحق رضاه، وأن يكون فيه ما يشفع لنا لدى من لم يجد فيه مبتغاه.

على أن الذي يطمئن البال ويجعلنا نرتاح إلى المترجم شموئل المرسلي هو حرصه على مراجعة ترجماته، والبحث عن أجود مخطوطات الأصول، ووعيه بأن النقل مسؤولية علمية لم يأل جهدا من أجل حملها والحفاظ عليها، كما يظهر ذلك في التذييل الذي ذيل به ترجمته، والذي نشرناه هنا عقب نص ابن رشد مباشرة، وكما يدل عليه الدور الذي قام به هو نفسه في تقويم النص، والعمل مع مجموعة من الرشديين اليهود الذين دافعوا عن التقليد العلمي الرشدي، لدى طوائف شمال إسبانيا وبروفنسيا فترة من الزمان شهدت صراعا حادا بين الأحبار الربيين والمتأدبة اليهود، بين الجمهور والنخبة المثقفة.

فمن هو مترجم "مختصر كتاب سياسة أفلاطون" الذي كتبه أبو الوليد ابن رشد؟ وما حظه من العلم والمعرفة، وماذا كان يمثل في طبقة اليهود المتنورين، وما هي أعماله العلمية التي ميزته عن المترجين المتهنين الذين ألحنا إليهم سابقا؟

٢- نبذة عن التراجمة اليهود في العصور الوسطى

يعرف **شموئل بن يهودا بن مشولم بن اسحق ميليس المرسلي**[٢] كذلك بـ Le Barbaveire وبـ Miles Bongodos . ولد سنة١٢٩٤ م. كان شديد الولع منذ شبابه بدراسة العلوم والفلسفة، فانكب على درسها في سن الثامنة عشرة . درس الفلك بـ Salonعلى مشيخة Sen Astruc وسجن سنة ١٣٢٢ مع مجموعة من اليهود بمدينة Beaucaire، كما يشير الى ذلك في بعض مؤلفاته، لأسباب لم يذكرها . تنقل فيما بعد بين مرسيا (اسبانيا) ١٣٢٤ وترسكون ١٣٢٩-١٣٣٠ و Aix en Province و monteil-Aimar ١٣٣٥ - ١٣٣٦ .كان شموئل مترجما بارعا لم يتوان في اختيار أفضل النصوص العربية حتى يتمكن من أداء مهمته على أحسن وجه،كما عرف بمراجعة ترجماته مرارا، وعندما يعتمد نصا مشوشا كان يعتذر لما يعتري الترجمة من نقص. واشتغل بمهنة الطب، كما جاء في مخطوط Brlin رقم ٣٣٢[٣].

أما أعماله وترجماته فهي:

١- المسائل المنطقية من مباحث أرسطو (وهي المسائل التي تتناول جوانب غامضة في تلخيص ابن رشد للأرغانون. أتم الترجمة في ٢٩ نيسان ٥٠٨٠/ ١٣٢٠ [٤]

٢) تلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق(أتم ترجمته بيوكر يوم الاثنين ١٠ ادار ٥٠٨١/ ١٣٢١).

٣) مختصرابن رشد لكتاب السياسة المدنية[لأفلاطون] (وهو الذي ترجمناه هنا).

٤) مختصر الأرغانون (لابن رشد ، كان الفراغ من الترجمة في ترسكون في ٢٠ تيبط ٥٠٩٠/ ١٣٢٩).

---

(٢) C Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, Paris, C.N.R.S., 1982, p. 363.

(٣) E. Renan, Averroés: L'Averroisme Essai historique, Paris, Calmann-Lévy, 1949, p. 157.

(٤) Les Ecrivains juifs français du XIVe S M.DCCCXCIII, pp. 207-224.

تختلف هذه المقالات عن تلك التي تضمنتها مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس (القسم العبري)، الأرقام ٩٢٨، ٩٦٠، ٩٧٧. ويقابلها في ترجمة Balmes اللاتينية الأرقام ١ ـ ٤.

S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, p. 489, note 3.
Les Ecrivains juifs, p. 208.

٥) ترجمة نص الشكلين ، ٣٠ و٣١ من مقالة اقليدس Hypsicles في الأجسام الخمسة ترجمه ليتمم ترجمة قلونيموس التي خليت من هذين الشكلين(٥). أنهى الترجمة في ٣ من شهر ايلول ٥٠٩٥/١٣٣٥.

٦) شرح المقالات I-III من مجسطي بطلميوس، أنهى تأليف شرح المقالة الأولى في ٥٠٩١/١٣٣٠ ، وشرح المقالة الثالثة في ١٨ نيسان ٥٠٨١/١٣٣١بترسكون.

٧) مختصر المجسطي لابي محمد جابر بن أفلح . ترجم المختصر من العربيـة الى العبرية يعقوب أنطولي بن مخير(٦)، وصححه شموئل ، وقدمه بمقدمة لها أهميتها التاريخية، ونقل رينان نص المقدمة.ولخصها كالتالي :

"قال شموئل إنه تعاطى الفلسفة منذ سن الثامنة عشرة وقصد التأليف فيها، فدرس الفلك على مشيخة المعلم الكبير أبامري أطال الله عمره ، وهو المعروف بـ Sen Astruc de Noves بـ Salon ، وهناك اطلع على مؤلف ابن أفلح. أما مختصر ابن رشد في الموضوع فلم يره ، وإنما بلغه خبر ترجمة نتان De Cento همات(٧) التي يقال عنها بأنها غير سليمة، وأنها في حكم المفقود لعدم انتشارها. ولهذه الأسباب عدل شموئل عن مختصر ابن رشد الذي يعتقد أنه كثير التفاصيل وعويص الفهم لمبتدئ مثله.

ولما بلغ الثلاثين من عمره عاد مرة أخرى الى مجسطي بطلميوس الذي كان قد بدأه أيام الصبا. فدرسه هو وأخوه الذي كان له اطلاع كبير في هذه المباحث بالرغم من أنه أصغر منه سنا. فدرسا المؤلّف كله باستثناء القسم الأخير، لأن الوقت لم يعد يسمح بالدرس العميق. وهكذا لم يشرح منه شموئل إلا الأقسام الثلاثة الأولى نظرا لعدم قدرته على إتمام الكتاب بسبب النكبات النازلة في حينه. وكانت دراستهما للكتاب في ترسكون، المدينة التي كانا يقيمان فيها إذ ذاك .

كان شموئل عندها قريبا من سن الخامسة والثلاثين، فاطلع على ابن رشد فوجده لم يزد على أن جرده من كتاب بطلميوس وأن أفضل ما يقوله فيه هو من أقوال مؤلفه.

---

(٥) قلونيموس بن قلونيموس من أشهر مترجمي أعمال ابن رشد إلى اللغة العبرية، ولد بآرل (جنوب فرنسا ق ١٣).

(٦) S. Munk, Journal asiatique, juillet 1842, p. 15.

(٧) يقول رينان لا تعرف ترجمة لمختصر ابن رشد لنتان، والظاهر ان الأمر اختلط على شموئل الذي اعتبر ترجمة يعقوب انطولي ترجمة لنتان Les Ecrivains juifs، ص ٢١٤ [٥٦٠].

غادر الأخوان ترسكون متجهين الى (Trinquetaille ضاحية بـآرل) وهناك استعارا نصا عربيا للمجسطي كانا يظنان أنه أكثر دقة ووضوحا، فنسخاه بسرعة خلال يومين، وقد أقاما خلالهما بمدرسة يعيشان على الخبز والماء، ويسرعان في النسخ حتى يرجعا الكتاب إلى صاحبه ويعودا إلى بلدهما لقضاء بعض الأغراض.
كانت أوراق النسخة بدون ترتيب، و لم يعرفا كيف يرتبان أوراقها، و لم تكن تحتوي إلا القسم الثامن من الأصل. وبعد رحلة طويلة، اطلع شموئل على ترجمة يعقوب بن مخير، ووعد بأن يحصل على نسخة منها. كانت النسخة منسوخة بخط مترجمها، ومع ذلك اكتشف شموئل فيها بعض الأخطاء، ثم راجع مرة أخرى النص العربي فوجد فيه اختلافا مع الترجمة في كثير من المواضع، بالإضافة إلى أن ترجمة ابن مخير لم تكن تتضمن فصل المجرة وبعض الكواكب الأخرى ، فصحح شموئل أخطاء ابن مخير وأتم المؤلف. وعلم أيضا بأن موسى بن تبون كان قد ترجم الكتاب غير أنه لم يطلع عليه .

أتم شموئل مراجعته في سن الثانية والأربعين في فاتح تيبط ١٣٣٥/٥٠٨٦ بـ Aix.

٨) مقالة الإسكندر الأفروديسي .

٩) المؤلفات الفلكية التي وضعها الوزير القاضي أبو عبد الله محمد بن معاد الإشبيلي وهي:

أ – مقالة في الكسوف الكامل الواقع يوم الاثنين في آخر يوم من سنة ٤٧١/١٠٧٩، في سبعة فصول.

ب) رسالة في الفجر[٨] .

١٠) مقالة في حركة الأفلاك الثابتة[٩].

وغير مستبعد أن يترجم شموئل تلاخيص ابن رشد لأجزاء أخرى من الأرغانون ، من غير المنطق الذي وضع عليه حاشية انتقد فيها ليفي بن جرسوم، كما يرى رونان[١٠]. ويعتقد هذا الأخير أنه من المحتمل أن يكون شموئل هو ناسخ مخطوط Parme [١١] الذي يتضمن الكون والفساد والآثار العلوية لابن رشد ، بترجمة

---

(٨) مخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم ١٠٣٦ ع. يوجد في آخر الرسالة نص عربي.كتب في آخره بالعبرية גם זה ממנו ולא העתק (هذا أيضاً له [لابن معاد] ولم يترجم [إلى العبرية]. أنظر الأدباء اليهود ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٩) نفس المخطوط. يقول رونان: لا توجد نسخة أخرى من هذا النص (الأدباء اليهود ص ٢٢١).

(١٠) الأدباء اليهود ص ٢٢٠.

(١١) فهرست De Rossi (٩٣٥).

قلونيموس ، وكذا مختصر ابن رشد لكتاب النفس الذي أنهى نسخه بترسكون في ٢١ من شهر آب ١٣٣١/٥٠٩١.(١٢)

تبين هذه الأعمال التي أنجزها شموئل المرسلي أنه كان حقا من المهتمين، قبل أن يكون مترجما، وأنه أخذ على عاتقه، على الرغم من الأحداث التي عانى من عواقبها والسجن الذي ذاق مرارته، إصلاح الموسوعة العلمية التي كان ابن رشد يمثل فيها علما بارزا، ولعل شموئل هذا كان واحدا من مجموعة من العلماء اليهود الذين أطلقوا على أنفسهم اسم " أهل النظر"، وواجهوا جمهور الأحبار الذين ظلوا يعارضون الفلسفة وأهلها. ولعل محتوى مخطوط باريس رقم ٩٥٦ الذي يحمل عنوان " زنبقة الطلب " يمثل مدرسة كان شموئل وأمثاله من أبرز أعلامها.

وكثيرة هي المخطوطات التي تتضمن نصوصا تكون في غالب الأحيان قد وضعت عن قصد وبتفكير، إما لرغبة عالم أو مدرسة أو استجابة لمجموعة من الدارسين. وقد تكون طريقة جمع المخطوط دالة على نوع من الثقافة التي هي النسق الفكري السائد في مجتمع ما، أو على نوع من الثقافة التي تريد أن تحمي نفسها داخل نوع معين من الفكر يريد إجهاضها أو القضاء عليها. وهذا ما يبينه المجموع ٩٥٦ ع ، من مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس . فهذا المجموع يتضمن:

أخلاق نقماخ ، تلخيص ابن رشد ، ترجمة شموئل المرسلي. مقاصد الفلاسفة ، ترجمة اسحق البلاك. تهافت التهافت ، ترجمة قلونيموس بن طدروس. مختصر المنطق ، ترجمة شموئل بن يهودا. مختصر السماع الطبيعي والسماء والعالم والكون والآثار ترجمة موسى بن تبون. والمقالة الـ XI من الحيوان ترجمة ابن مخير. مختصر الحس والمحسوس وما بعد الطبيعة ترجمة موسى ابن تبون . وسمى المجموعَ جامعُه الذي جمعه بمرسيليا في منتصف القرن الرابع عشر: "زنبقة المعرفة " أو "زنبقة الطلب"، وافتتحه بأشعار أنبأت عن واقع الصراع الذي كان قائما في القرن الرابع عشر، بين الأحبار والمتنورين من اليهود الذين اعتبروا الفلسفة والمنطق أداتين ضروريتين لتقويم الفكر السليم. وقد استعمل الجامع في شعره ألفاظا حادة عيّر بها هؤلاء المعارضين. والجمع في حد ذاته، في هذا المخطوط، يظهر هذه النزعة العقلانية إذ ذاك، إذ يضم المجموع مجموعة من كتب ابن رشد بالإضافة إلى مقاصد الغزالي دون

(١٢) الأدباء اليهود. ص ٢٢١.

غيره. وكان وضع المقاصد هنا ذكيا، إذ وضعه الجامع مصحوبا بشرح موسى الـنربوني وتعاليق اسحق البلاك المتـــرجم، والرجلان معا رشديان . فهذا الوضع بهذه الطريقـة إذن يسير في مسار ذلك الصراع الحاد المشار إليه. ويفيدنا المجموع أيضا أمرا آخر لـــه أهميته في تاريخ الفلسفة على العموم والرشدية على الخصوص. فزنبقة المعرفة برنــــامج قائم الذات لمدرسة فكرية فلسفية كانت بجنوب فرنســـا، وبـــالخصوص في مرســـيليا والمناطق المجاورة لها. وكان لهذه المدرسة الفكرية اسمها الخاص " أهل النظر ". جـــاء في نص مقاصد الغزالي، في شرح موسى النربوني، مقالة صغرى[13] ليهودا بـــن إســـحق الكوهن، تلميذ شموئل بن يهودا المرسلي، وفيها أطلق على نفسه اسم صاحب النظـــر، كما ذكر أنه أرسل رسالة الى الفيلسوف رأس أهل النظر الربي قلونيموس بن إســـحق نتن[14]. وجاء أيضا في مخطوطة تـــهافت التهافت المحفوظة بأكســـفــــورد : قـــال قلونيموس طدروسي من " أهل النظـــر "[15]... وجاء في ترجمة مختصر المنطـــق الـــتي أعادها شموئل بن يهودا المرسلي ، والتي يتضمنها هذا المجمـــوع: ...وظـــل الكتـــاب مشوشا غامض المعنى، فخفي فهمه على نحن معشر النظار[16] . وعليه فإن البروفـــانس احتضنت في القرن الرابع عشر مدرسة فكرية ، ربما كان محورها ابـــن رشـــد وابـــن ميمون، وأطلقت على نفسها أهل النظر أو النظار[17] . ويرى برمان أن مركزها كان بمرسليا وأن علماءها اعتبروا أنفسهم حاملي لواء الفلسفة، ومنهم شموئل بـــن يـــهودا المرسلي ويهودا بن إسحق كوهن تلميذه ، وقلونيموس بن طدروس وقلونيموس بـــن إسحق نتن، وكان رأسهم، وأخذ هؤلاء على عاتقهم تصحيح الترجمـــات الســـابقة، ووضع الشـــروح علـــى كثـــيـــر مـــــن النصـــــوص الفلسفيـــــة ومراجعتـــها ودرسها. ويفتـــرض برمـــان أن يكون جامع "زنبقـــة الطلب او المعرفة " هو يـــهودا

---

(١٣) La Question disputée de l'Essence et de l'Exitance vue par Juda Cohen. Archives H.D.L.M.A., 1978), p. 44.

(١٤) الأدباء اليهود ص ٦٥٣ ـ ٦٥٤، وانظر في موضوع هذه الفقرة כת ב יד המכונה שושן למודים ויחסו ל קהל המעינים הפר בנסאלי א . ז . ברמן קרית ספר כרך מספר אפרל المخطوط المسمى «زنبقة الطلب» وعلاقته بجماعة «أهل النظر». بالبرفانس إ.ز. برمان. المجلد ٥٣، عدد ٢ (١ ـ ٢) أبريل ١٩٧٨.

(١٥) المقالة أعلاه. الورقة ٣٥٠أ.

(١٦) جاء في خاتمة ترجمة تلخيص كتاب النفس لابن رشد، ترجمة شم طوب بن إسحق: ובכאן נשלם ס הנפש לארסטו עם באור אבן רשד המעין (وهنا ينقضي كتاب النفس لأرسطو مع تلخيص ابن رشد الناظر... (مخطوط باريس ٩٦٥).

(١٧) برمان المذكور أعلاه ٣٧٢.

ابن اسحق كـــوهن [١٨] وَوُجد نظير لهذه الجماعة من العلماء في أماكن أخرى مـــن البروفانس ، إذ جاء في مقدمة إحدى رسائل موسى النربوني الطبيعية [١٩] أن الـــنربوني هذا عمل هذا الشرح نزولا عند رغبة إخوانه ببربنيان بعد أن فارقهم ، وقد سمى هؤلاء في المقدمة "جماعة الإخوان". وتوحي هذه التسمية بوجود جماعة من المتأدبين الفلاسفة بين ظهراني الطائفة بالمدينة المذكورة ، وهو ما جاء صريحا في مقدمة حي بن يقظـــان حيث دعاهم : " أعيان الجماعة من طالبي العلم الذين بمدينة بربنيان" [٢٠] .

إذن فشموئل لم يكن مترجما عاديا، بل كان من أهل النظر والتدقيـــق، وكان له أثره الكبير في طبقة المتأدبة اليهود الذين عانقوا الرشدية وتحزبوا لها، و مـــن الذيـــن يعرفون أن الترجمة عمل صعب يحتاج إلى الصبر والبحث والتأني والمراجعـــة. وبهـــذا الشعورعمل ترجماته، ومن بينها ترجمة تلخيص أخلاق نيقوماخوس الذي وضعه ابـــن رشد على كتاب أرسطو، وبهذا الشعور نفسه ترجم **"مختصرسياسة أفلاطون"** الـــذي نحن بصدده. .

٣- الأخلاق إلى نيقوماخوس

ضاع الأصل العربي لتلخيص أخلاق نيقوماخوس، ولم يبق منه إلا نتف توجـــد بخزانة القرويين بفاس، وقد أخرجها كـــل مـــن L.V.BERMAN [٢١] وعبـــد الرحمـــن بدوي.[٢٢] وإذا حـــرمت المكتبة العربية من نص الأخلاق العربي ، فإن الترجمة العبرية احتفظت لنا بتلخيص أبي الوليد، إذ ترجمه من العربية إلى اللغة المذكورة شموئـــل بـــن يهودا المرسيلي سنة ١٣٢١ وراجع الترجمة سنة ١٣٢٢. وهو أول كتاب فلســـفي إغريقي يتناول الأخلاق والسياسة يترجم إلى العبرية. وكان لهذه الترجمة أثر كبـــير في ازدهار المصطلح العبري الفلسفي في آداب الأخلاق والسياسة. ومع هذا النص الـــذي

---

(١٨) جاء جل هذه الرسائل في مخطوط باريس ٩٨٨ (١ و٢) (a.b.c.d.e.f.g) أما الرسالة التي أشرنا إليها فغير موجودة ضمن هذا المجموع، وإنما ذكرها مونك في:
Manuscrits hébreux de l'Oratoire à la Biblio. Natio. de Paris, Notices inédites.

(١٩) Hebraische Bibliographie 11-4° vol. 1907-10, Francfort-sur le mein, Kauffmann, 1911, no. 988.

(٢٠) مخطوط باريس ٩١٠ و١أ، ويدعوهم في السطور الأولى من المقدمة «... النظار في الحكمة».

(٢١) Excepts fro; the lost arabic original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics Orion, xx (1967), pp. 31-59.

(٢٢) أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين [تحقيق عبد الرحمن بدوي] وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ٣٦.

ترجمه شموئل، بدأ الاهتمام بكتاب الأخلاق، واستمر هذا الاهتمام حتى أيام موسى الموسينينو الذي ألف في منتصف المائة السادسة عشرة شرحا لهذا الكتاب [٢٣].

واتضحت أهمية هذا النص ، في تاريخ الفكر اليهودي ، في عملية المراجعة التي قام بها المترجم شموئل نفسه ، أو بعض ممن خص نفسه بهذا العلم كما بين ذلك BERMAN في نشرته التي نشر فيها المقالة الرابعة من الكتاب[٢٤]. وقد نهج المحقق في هذه النشرة نهجا اعتمد نشر نسخ متعددة متوازية الفقرات، مما مكنه من تتبع وفحص التصحيح الواقع في نص الترجمة ، وبالتالي ترصد نزعة تدقيق المصطلح وتقويمه والاقتراب به من الاستعمال العلمي المعروف إذ ذاك [٢٥].

لا يوجد في المكتبة الوطنية بباريس، إلا نسخة واحدة من تلخيص ابن رشد لأخلاق نيقوماخيا ، ويوجد نصها ضمن النصوص التي يتضمنها المخطوط ٩٥٦ ، وعنوانها ספר המדות לארסטו (كتاب الأخلاق لأرسطو) تشغل الورقات ١ب إلى ٩٦. وننشر هنا خاتمة النص اعتمادا على مخطوطي Turin رقم ١٦٩ عبرية ، أكسفورد رقم ١٣٥٠ عبرية [٢٦].

انقضى تلخيص ابن رشد لكتاب أخلاق أرسطو المسمى في لسان اليونان نيقوماخيا، وهو القسم الأول من قسمي علم السياسة المسمى قسم الحكمة (هكذا) ونسبته إلى القسم الثاني منها، [وهو] المسمى قسم الصناعة، هي نسبة ما في كتاب

---

(٢٣) عاش موسى الموسنينو بسلونيكا ما بين ١٥١٥ و١٥٨٠، وكان من أشهر أحبارها. قام بسفارة إلى القسطنطينية للتوسط لطائفته لدى السلطان سليم الثاني. له عديد من المؤلفات بالعبرية والإسبانية، من بينها كتابه «سمو عظمة القسطنطينية» (كتبه بالإسبانية) بمناسبة الزيارة المشار إليها. ولعل تجربته السياسية هي التي جعلته يهتم بكتاب الأخلاق الذي ترجمه شموئل المرسلي.

(٢٤) L.V. Berman, The Revised Hebrew Translation of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics', in seventy-fifth Anniversary, volume of the Jewish quarterly. Review, Philadelphia, 1967, pp. 104-120.

(٢٥) הנוסחים הע בריים של המאמר הר ביעי של ה באור האמצעי של א בן רשד ההדיר וצירוף וחלופי נוסח ' א . ז . ברמן ' ירושלים תשמ ' ת האקדמיה הע ברית הלאומית הישראלית למדעים

The Israel Academy of Sciences and Humanities (corpus Averrois).

The Hebrew versions of Book four of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics.

Critical edition with introduction by Lawrence. V. Berman. Jerusalem 1981.

انظر مقدمة هذه النشرة خصوصاً الفقرة ٩ (ص כא-כד). ذكر المحقق بأن الأكاديمية الوطنية الإسرائيلية للعلوم تعد طبع الترجمة الكاملة (ص י). ولم نطلع على هذه النشرة لحد الآن.

(٢٦) Les Ecrivains juifs français, p. 555.

الصحة والعلة إلى ما في كتاب حفظ الصحة وإزالة العلة في صناعة الطب والقسم الثاني هو ما تضمنه الكتاب المعروف بكتاب السياسة للفيلسوف [أرسطو]، غير أنه لم يقع للفيلسوف ابن رشد هذا الكتاب، وعليه فقد اعتذر عن عدم تلخيصه له، وعوضه بما وجد من هذا القسم الثاني في كتاب سياسة المدينة لأفلاطون، مما له من الأقاويل العلمية، ولهذا الغرض، ألحقت أنا الناقل [المترجم] القسم الأول [أخلاق نيقوماخيا][بعد الثاني]، بالرغم من اختلاف مؤلفيهما، إذ هما معا يكونان علما واحدا، وشارحهما شارح واحد. ونقلت هذا الكتاب الذي هو القسم الأول من هذا العلم، أعني [علم]سياسة المدينة، أنا شموئل بن يهودا، يحفظه خالقه، ابن مشلم ابن اسحق بن شلمه ... من مرسيليا، عند بلوغي سن السابعة والعشرين، وذلك بقلعة بلقيري (Beaucaire) وكان الفراغ منه في ١٢ أدار الأول سنة ٥٠٨١ [٩يبراير ١٣٢١] [وكنت أترك أثناء ترجمته في أماكن متعددة، فقرة أو لفظة أو ألفاظا بل سطورا دون ترجمة ، وذلك لقلة معرفتي وقصر باعي في لسان العرب، عدا هذا غرابة موضوعه ...] [٢٧] ...انقضى كتاب الأخلاق لأرسطو تبارك الله الذي أعاننا بفضله الكبير آمين) [٢٨].

٤- تلخيص سياسة المدينة لأفلاطون

فقد النص العربي ، وهو بالغ الأهمية في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي [٢٩] ، ومن حسن الحظ أن الترجمة العبرية التي أنجزها شموئل بن يهودا المرسلي سنة ١٣٢٢ ، حافظت لنا على هذا الأثر المفيد.

وقد نشر نصها مع ترجمة إنجليزية ، روزنتال [٣٠] . غير أن هذا الأخير لم يبلغ مرامي النص، وفهم من بعض فقراته معنى لم يرده أبو الوليد، ولعله معذور في ذلك لأسباب ألمحنا إليها أعلاه . وقد استدرك عليه سلمه Pines كثيرا من هفواته في مقالة نقدية خص بها هذه الترجمة عند صدورها ، ونشرت المقالة في المجلة

---

(٢٧) انفرد به مخطوط Turin.

(٢٨) من مخطوط باريس (٩٥٦) ٩٦أ.

(٢٩) انظر مقالة محسن مهدي حول مضمون نص تلخيص بحثه جمهورية افلاطون في:
Alfarabi et Averroès: Remarques sur le Commentaire d'Averroès sur la République de Platon, in Multiple Averroès, Paris, 1978, pp. 91-101.

(٣٠) E.I.J. Rosenthal, Averroes Commentary on Plato's Republic... Cambridge 1956.

الفلسفية עיו (عيون)[٣١] ولعل هذه الملاحظات هي الـــتي دعـــت R. Lerner إلى إعادة الترجمة الإنجليزية ، اعتمادا على نسخة اعتبرها هي الأم بدل تلك التي اختارهـــا Rosenthal[٣٢].

أ) ترجمة روزنتال لمختصر السياسة

ترجم روزنتال نص ترجمة شموئل بن يهودا المرسلي اعتمادا على ثمان مخطوطات من مخزون المكتبات الآتية :

A= Cod . Florentinus Bibl. Med. Laur., Conv. Soppr.12 a.1475

B= Cod .Manacensis Bibl . Reg . Nat., Hebr. 308 init. Saes.XVI?

C= Cod .Mdiolanensis Bibl .Ambrosianae , R .33 sup . Saes.XV

D= Cod . Florentinus Bibl. Med. Laur., Plut . 88,25 Saes.XV / XVI

E= Cod . Oxoniensis Bibl .Bod., Mich . 565 . Saes.XV?

F= Cod .Vindobonensis Bibl. Nat., Hebr.27 a.1478

G= Cod . Cantabrigiensis Bibl. Univ ., Add .496 . Saes.XV

H= Cod . Oxoniensis Bibl .Bod., Mich . 317 . Saes.XVI?

وأضاف إلى هذه الاستفادة من مختصر لسياسة أفلاطون الذي عملـــه يوســـف كسبي Caspi= Cod Oxoniensis Bibl .Bod.,17 على تلخيص ابن رشـــــد وعنوانـــه ٦٦٥

(٣١) לחקר תורתו המדית של אבן רשד לשלמה פינים עיון רך ה ב ירושלים ניסן תשי ז(في فكر ابن رشد السياسي، شلمه بنيس، مجلة «عيون»، ج. ٨، القسم الثاني، القدس، ابريل ١٩٥. ص ٦٥ ـ ٨٤.

(٣٢) Averroes on Plato's "Republic" Translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, Cornell University Press, 1974.

وقد شرح في مقدمته الأسباب التي دعته إلى إعادة الترجمة، منها أ ن روزنتال اعتمد نسخة حديثة نسبياً، وأنه تصور النص العربي الأصلي اعتماداً على الترجمة العبرية الغامضة، وأنه كان يترجم الكتاب بمفهوم كوْنه هو ابن رشد ورأيه في الدولة الإسلامية، فكان لكل هذا توجيه وجه ترجمته الانجليزية التي قد لا تقدم النص كما كان.

وقد علق بترورث أيضاً على هذه الترجمة، انظر:

Butterworth Ch.E., «On Paul Sigmud's Review of Ralph Lerner's Averroes on Plato's Republic», Political theory, 4 (1979), 505f.

הנהגה לאפלאטון (مقالة سياسة أفلاطون) [٣٣] وترجمة لاتينية من عمل يعقوب مانتينيوس [٣٤].

نشر كتاب روزنتال أول مرة سنة ١٩٥٦ ثم أعيد طبعه مرتين فيما بعد أولاهما سنة ١٩٦٦ وثانيتهما سنة ١٩٦٩ بمطبعة كمبردج.

يتألف الكتاب مدخل (ص V–VII) فمقدمة (ص ١– ١٨) ثم نص ترجمة شموئل العبرية (٢١– ١٠٨). ويأتي بعد هذا نص الترجمة الإنجليزية (١١١– ٢٥١) ، وقد ذيل روزنتال كل صفحة من صفحات الترجمة بملاحظات تتعلق باختلاف النسخ والملاحظات اللغوية المتعلقة بالنص العبري وتخميناته أو تخمينات بعض المختصين لبعض الكلمات العبرية. وتبدأ تعاليقه الفنية والتاريخية ومصادره في صفحة ٢٥٥ إلى ٣٠٠، وبعدها تصحيحات الطبعة الثانية (٣٠١– ٣٠٢) . وختم بفهارس أربعة، أولها مسرد بالألفاظ العربية (ص. ٣٠٥) فمسرد بالعبرية والإغريقية (٣٠٦– ٣٢٠) وآخر بالإغريقية والعبرية (٣٢١– ٣٣٢) ففهرست الأعلام (٣٣٣– ٣٣٩).

بدأ روزنتال المقدمة بذكر المؤسسة التي كلفته بإنجاز الترجمة وظروف الحرب العالمية الثانية التي رافقت العمل وأثرت فيه. وبين أنه عندما بدأ الترجمة كان أمام أمر واقع علميا، ذاك هو فقدان الأصل العربي لنص ابن رشد. وكان يؤمل إذ ذاك أن تظهر نسخة من نسخ تلخيص سياسة المدينة لأفلاطون، خصوصا في شمال إفريقيا. وفي انتظار ذلك شرع هو في إنجاز الترجمة الإنجليزية اعتمادا على الترجمة العبرية التي أنجزها شموئل بن يهودا المرسلي. وتحدث روزنتال عن الصعوبات الكثيرة التي اعترضته وهو ينجز الترجمة، ذلك أن شموئل نفسه وجد صعوبات في نقله بسبب عدم وجود المصطلح السياسي في اللغة العبرية، فاخترع مصطلحات غامضة يصعب الوصول إلى مؤداها، ولأن شموئل وجد أيضا صعوبات أخرى في اللغة والمضمون

(٣٣) يوسف كسبي ١٢٧٩–١٣٣١ عاش بجنوب فرنسا وله شروح واقتباسات من مؤلفات ابن رشد ، منها مختصر لتلخيص أبي الوليد لأخلاق نيقوماخوس، أما عنوان مختصره لمختصر سياسة أفلاطون فهو (سمو اللجين) وأتم عمله بترسكون (فرنسا) سنة ١٣٢٩. وله عديد من المؤلفات التي تتضمن آراء أبي الوليد ، فقد كان من رشدي يهود جنوب فرنسا .

(٣٤) ولد يعقوب مانتينيوس بطرطوس بإسبانيا ، وكان طبيبا لبولس الثالث ، وكان من أنشط المترجمين في القرن السادس عشر وترجم جل مؤلفات أبي الوليد من العبرية إلى اللاتينية وأهدى ترجمته إلى البابا المذكور وأدرجت ضمن أعمال أرسطو ، المجلد الثالث (الأوراق ١٧٤ -١٩١) من طبعة البندقية ١٥٥٠ .

وقراءة المخطوط، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه. ومما زاد الطين بلـــة أن النســخ الـــتي اعتمدها روزنتال تتشابه إلى حد كبير، فلم تفده في إصلاح ما يمكـــن إصلاحـــه و لم يستطع فعل ذلك إلا في أماكن قليلة .

ثم عرض روزنتال للمخطوطات التي اعتمدها فوصفـــها ووصـــف مخطوطـــة مختصر ابن كسبي،كما وصف الترجمة اللاتينية التي هي من عمل يعقوب مـــانتينيوس. وتطرق إلى قضايا جوهرية أخرى مثل تاريخ التأليف ومصادر ابن رشد، وهل عمـــل أبي الوليد هذا يدخل في باب الجوامع أم التلاخيص؟ . وحتمـــــــت عليـــه هـــذه القضايا أن ينظر في تاريخ الدولة الموحدية والشخص الذي أهداه ابن رشـــد عملـــه، وكان مما لاشك فيه شخصا ذا أهمية كبرى، كما يدل على ذلك لفظ خطـــاب ابـــن رشد له .

واستدل روزنتال على فترة التأليف بما جاء في نصوص ابن رشـــد الأخـــرى، مثل فصل المقال وتهافت التهافت، وبأحداث الصدامات والمعارك التي جـــرت بـــين الخلفاء الموحدين ونصارى الأندلس وبعض الثائرين. وينتهي روزنتال وفي نفسه شـــئ من "حتى" في جل هذه القضايا!

لم يفت المترجم أن يناقش مسألة مصدر أبي الوليد وهل كـــان هـــو كتـــاب أفلاطون نفسه أم كان معتمده هو جوامع لجالينوس بترجمة حنين بـــن إســـحق، و لم يصل إلى جواب شاف في هذه النقطة أيضا. غير أن النظر في عمل ابن رشـــد هـــذا يبين أن النص الأفلاطوني اصطبغ بصبغة أرسطية بسبب تمثل أبي الوليد العميق لنصوص وأفكار أرسطو، ولأن أبا الوليد صدر عن عيون الفلاسفة العرب والمســلمين الذيـــن سبقوه، غير أنه أضاف الكثير إلى نص أفلاطون بفضل مواهبه الخاصة وتجربته، وهـــو قاضي القضاة وطبيب من أهل الصناعة وفقيه اهتم بالشرع، وهو النـــاموس الإلهـــي، واهتم أيضا بالسياسة وتجارب الأمم. ومـــن تأملـــه في النواميـــس نظـــر في الدولـــة الإسلامية، ماضيها وحاضرها ، ومن خلال كل هذا أضاف أبـــو الوليـــد إلى نـــص أفلاطون كثيرا من الاستطراد والتأملات، وبهذا جعل من كتاب أخلاق نيقومـــاخوس والسياسة المدنية لأفلاطون عملا واحدا متكاملا.

٥- ترجمة لرنر

أعاد لرنر ترجمة مختصر سياسة المدينة اعتمادا على نفس المخطوطات التي اعتمدها روزنتال، الفرق الوحيد هو أن لرنر اختار مخطوطة B لنص المتن في حين اختار روزنتال مخطوطة A لذلك .

بدأت ترجمة لرنر بكلمة الناشر (ص. V) ثم مدخل للمترجم (ص. VII - IX) فمقدمة له (ص XIII - XXVIII) وشغل نص الترجمة الصفحات من (٣ إلى ١٥٨) وختم بملاحق هي: تذييل خاتمة المترجم العبري (١٥٣- ١٥٨)، تعليق على النص العبري (١٥٩-١٦٢) بعض المصادر التي وردت عناوينها مختصرة في الكتاب (١٦-١٦٦)، مسرد لغوي (١٦٧ - ١٧٠) فهرست الأعلام والمصطلحات (١٧١- ١٧٠) .

ويذكر لرنر في مقدمته بضياع النص الأصلي من عمل أبي الوليد، وأن ما بيد الناس اليوم هو الترجمة العبرية الوحيدة التي أنجزها شموئل المرسلي، والمختصر العبري الذي عمله يوسف بن كسبي سنة ١٣٣١، والترجمتان اللاتينيتان اللتان أنجزهما كل من إلي إلمديكو سنة ١٤٩١[٣٥] ويعقوب مانتينيوس سنة ١٥٣٩ ثم ترجمة روزنتال وترجمته هو إلى اللغة الإنجليزية .

وأوضح لرنر الفرق بين ترجمته وترجمة روزنتال، ذاك أن ترجمته هو اعتمدت أقدم النسخ الثمانية الباقية وأنه تفادى تصور ما يمكن أن يوقع فيه تصور النص الأصلي العربي الضائع، ثُم إنه لم يقع في مثل الوهم الذي وقع فيه روزنتال في ما يخص آراء ابن رشد في المدينة الفاضلة والإسلام.

ثم عرض لرنر لطريقة ابن رشد في شرحه لسياسة أفلاطون وفي محاولته لمواءمتها للشريعة الإسلامية وما يعتقده من آراء هي من لب المذهب الأرسطي أو التراث الإسلامي. ولفت الانتباه إلى منهج أبي الوليد الذي يصعب فيه التمييز بين قول هذا الأخير وقول أفلاطون وكذا أقوال من صدر عنهم ابن رشد. ويقدم لرنر تحليلا مطولا أو قراءة في كتاب سياسة المدينة كما فهمه ابن رشد .

---

(٣٥) يعتبر إلي إلمديكو آخر أشهر ممثلي الفلسفة الرشدية لدى اليهود . وكان من تلامذته Pic de la Mirandole الذي ألف له عديدا من الكتابات الفلسفية من بينها مقالة في العقل الفعال والنبوة (١٤٩٢) ومقالة حول جوهر الفلك . وطبعت أعماله مرارا بالبندقية (١٥٠٩ ، ١٥٤٤ ، ١٥٩٨) وله ترجمات غير هذه لأبي الوليد .

ونشير في الختام إلى أننا اعتمدنا في ترجمتنا هاته النص العبري الــــذي نشـــره روزنتال في نشرته المشار إليها (الطبعة الثالثة) وأننا حاولنـــا جـــهد المســـتطاع أن نكتشف مزالق المترجم العبري تلك التي أوقعه فيها فهمه الخاص أو قراءته للمخطـــوط الذي كان بين يديه، وهي مزالق وقع في جلها كل من روزنتال ولرنر. وقـــد نبـــهنا على الهفوات التي وقع فيها شموئل في النص العبري والى بعض من تلك التي وقع فيـــها كل من المترجمين المذكورين .

ورغبة منا في إطلاع القارئ على كيفية تعامل أبي الوليد مع نص أفلاطـــون الأصلي، فإننا نقلنا كل النصوص التي اعتمدها فيلسوف قرطبة كما هي، ووضعناها في ملحق خاص، و لم يكن هذا العمل هينا لولا المجهود الذي بذله روزنتال حـــين وضـــع الإحالات على النص الأفلاطوني في هامش ترجمته. ومع ذلك فقد كلفنا الرجـــوع الى هذه النصوص وقتا طويلا ومعاناة، ذلكم أن أبا الوليد، كان يتعامل مع نص سياســـة أفلاطون تعامل الذي يحفظه عن ظهر قلب، بحيث كان يتنقل بين فقرات الكتـاب دون اعتبار لترتيب النص الأصلي، إذ أصبح السياق عنده خاضعا لتصوره وما يريده مــــن فعله هذا دون أن يخون أمانة الحفاظ على المنطوق الأفلاطوني .

ورجعنا إلى ترجمة جمهورية أفلاطون التي أنجزها فؤاد زكريا لاقتطاف الفقـــرات التي ننشرها هنا [٣٦] . ونظرا لأن فؤاد زكريا تصرف بعض التصرف وأحيانا حـــذف من الترجمة، فإننا اعتمدنا كذلك الترجمة الفرنسية التي هي من عمل Emile chamry.

وأخيرا فلا يعدل هموم حرصنا على سلامة هذه الترجمة إلا فرحتنـــا بإنجازهـــا على الوجه التي هي عليه، مما شـــــــد من عزمنا وشجعنا على التفكير في ترجمـــة تلخيص ابن رشد لأخلاق نيقوماخوس لأرسطو ، وإعادته من غربة اللغة العبريـــة إلى اللغة العربية في المقبل من الأيام إن شاء الله .

وبالله التوفيق.

الرباط في ١٩٩٨/٨/١٥

أحمد شحلان

---

(٣٦) فؤاد زكريا ، **جمهورية أفلاطون** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ .

ملحق :

نصوص أفلاطون

ندرج في ما يلي النصوص التي اختصرها ابن رشد من جمهورية أفلاطون، وقد اعتمدنا الترجمة الجيدة التي أنجزها الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ط ٢. ١٩٨٥.

الرقم المنفرد والمتسلسل هو الذي نحيل به داخل المتن الرشدي ولدى نهاية الفقرة إلى هذه النصوص. أما الأرقام الموضوعة أسفله بين قوسين فالمسبوق منها بحرف (ص) تحيل إلى الصفحة أو الصفحات من الترجمة المشار إليها أعلاه، أما الرقم أو الأرقام المسبوقة بحرف (د) فهي الأرقام الدولية التي تحيل إلى فقرات نص جمهورية أفلاطون بكافة اللغات، وهي مثبتة على الهامش عادة.

هذا وننبه إلى أنه من الصعب جدا حصر النص الأفلاطوني الذي يختصره ابن رشد، فهو يتعامل مع الفكرة ويجمع شتاتها من نص المحاورة، وبعبارته هو: "يلتقط الأقاويل العلمية" من هنا وهناك ويربط بينها. من أجل ذلك اضطررنا إلى تكرار الإحالة بالرقم الواحد إلى أماكن مختلفة من محاورة أفلاطون: متتبعين الترتيب الذي اتبعه ابن رشد. أما فقرات المتن الرشدي التي لا تنتهي برقم إحالة فهي له، إما عوض فيها أفلاطون بأرسطو (ويذكر ذلك في الغالب) وإما كتبها هو (وغالبا ما يفهم ذلك من السياق).

١

(ص٢٢٧– د ٣٦٩)

فقلت: في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها. أترى أن هناك أصلا آخر للدولة ؟

٢

(ص ٢٢٧ — د ٣٦٩)

– يقينا .

– على أن أول الحاجات وأعظمها هي الأكل، لأنه شرط الحياة والوجود .

– بالتأكيد.

– وثانيها المسكن، وثالثها الملبس وما شابهه.

٣

(ص ٢٢٨– د ٣٧٠)

– وإذن فمن ذلك نستدل على أن إنتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئا واحدا هو الشيء الذي يصلح له بطبيعته، في الوقت المناسب، وترك جانبا كل ماعداه من الأمور.

– بلا شك.

– إذن فسيلزمنا أكثر من أربعة مواطنين لتلبية كل ما ذكرناه من الحاجات: إذ لا يستطيع الزارع ان يصنع محراثه ومنجله، أو غيرها من أدوات الزراعة، إن أراد أن تكون هذه أدوات جيدة. كذلك لا يستطيع البناء أن يصنع أدواته التي يحتاج إلى الكثير منها. ومثل هذا ينطبق على النساج والحذاء.

– هذا صحيح.

– إذن فسوف يسهم النجارون والحدادون وغيرهم من الصناع في دولتنا الصغيرة، وبهذا تبدأ هذه في النمو.

– هذا صحيح.

٤

(ص ٢٣٤–د٣٧٣)

– وهكذا يتعين علينا، يا صديقي، أن نوسع نطاق الدولة إلى حد بعيد، بإضافة جيش كامل يخرج لملاقاة الأعداء ويذود عن ممتلكات الدولة ضد كل معتد، ويستولي على ما يمتلكه الأعداء.

– ولم ذلك ؟ ألا يستطيع المواطنون أن يتولوا ذلك بأنفسهم؟

– كلا، وذلك إذا ما كان المبدأ الذي اتفقنا عليه حين أسسنا الدولة صحيحا. لعلك تذكر أننا اتفقنا على أنه من المحال على فرد واحد أن يجيد عدة حرف في آن واحد.

– هذا صحيح .

– ولكن أليست الحرب فنا وحرفة ؟

– بلى .

– وهي فن يتطلب من الانتباه ما تتطلبه حرفه الحذاء على الأقل ؟

– بلا شك.

٥

(ص ٢٢٨–د ٣٧٥)

– بلى.

– أو ترى أن المرء يؤدي عملا أفضل لو كانت له مهام عديدة، أم إذا تفرغ لعمل واحد ؟

– عندما يكون له عمل واحد.

– بلا شك.

– ولاشك أيضا أن العمل يفسد أن لم يؤد في الوقت المناسب ؟

– ذلك لأن العمل لن ينتظر حتى يفرغ له عامله، وإنما على العامل أن يتابع ما يعمله، ويجعل منه هدفه الأول.

– هذا ضروري.

١٢/٦

(ما كتبه ابن رشد قبل الآن ليس جزءا من محاورة أفلاطون بل هو مقدمة كتبها من عنده معتمدا أرسطو في الغالب، و ليس فيها لأفلاطون غير الإشارة. انظر المقدمة التحليلية.) ١٣

١٣

(ص ٢٣٤/٢٣٥-د٣٧٤)

- الحق معك، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لكانت تلك الدولة تكلف المرء ثمنا أبهظ مما ينبغي !

فقلت : وهكذا ترى أنه كلما ازدادت أهمية حرفة الحراس تطلبت زمنا وفنا وعناية أعظم. بلا شك.)

١٤

(ص ٢٣٥ — د ٣٧٥)

- الحق أن المهمة لن تكون هينة، ومع ذلك فلنستجمع شجاعتنا ولنبذل كل ما في طاقتنا.
- هذا ضروري .
- حسن. أترى، فيما يتعلق بالحراسة، فروقا بين طبيعة كلب أصيل، وبين فتى عريق المولد؟
- ماذا تعني ؟
- أعني أن كليهما لابد أن تتوافر له قوة ملاحظة الأعداء، وسرعة الانقضاض عليهم، والقدرة على العراك إذا ما هوجم.

١٥

(ص ٢٣٥/٢٣٦- د ٣٧٥)

- ولكن، أيستطيع فرس أو كلب أو أي حيوان أن يكون شجاعا ما لم يكن غضوبا متحمسا؟ ألم تلاحظ أن الحماسة لا تغلب ولا تقهر، إنها إذا تملكت نفسا فلن تخشى شيئا أو تلين لشيء ؟
- لقد لاحظت ذلك بالفعل.
- وهكذا ترى بوضوح الصفات المطلوبة في الحارس.
- أجل .
- وتدرك كذلك أن الصفة النفسية هي الحماسة الفياضة.
- نعم.
- ولكن من كانت لهم هذه الصفات، ألا يكونون عدوانيين في سلوكهم، بعضهم نحو بعض، ونحو كل مخلوق آخر ؟
- الحق أنه ليس من السهل عليهم أن يتغلبوا على هذا الشعور.
- ومع ذلك ، فمن الحتم عليهم أن يظهروا الوداعة مع مواطنيهم، والشراسة مع أعدائهم، وإلا ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة، دون أن ينظروا حتى يهلكهم الآخرون.
- هذا حق .
- ولكن ما العمل ؟ وأين لنا أن نجد طبيعة تجمع بين اللين والشدة ؟ إن الوداعة والشراسة لتتنافران وتتناقضان.

– أجل ، هذا واضح.
– ومع ذلك، فلو افتقر الحارس إلى أحدهما، لما عاد صالحا لعمله. على ان الجمع بينهما يبدو محالا، وهكذا يبدو أن من المستحيل أن نهتدي إلى حارس صالح.
– أخشى أن يكون الأمر كذلك.
– ماذا تعني ؟
– وهنا تملكتني الحيرة لحظة، غير أني عندما استعرضت في ذهني ما قلناه، واصلت كلامي قائلا : لقد حق علينا أن ننتهي إلى هذا التردد يا صديقي ، إذ أننا قد ابتعدنا عن المثل الذي وضعناه لأنفسنا.
– ماذا تعني ؟
– أعني أنه توجد بحق طبائع تجمع بين هذه الصفات المتناقضة، التي بدأ الجمع بينها مستحيلا.
– وكيف يكون ذلك ؟
– إن ذلك ليتبدى في حيوانات متعددة وبخاصة في ذلك الذي كنا نقارنه بحراسنا، فأنت تعلم ولاشك أن طبيعة الكلاب الأصلية هي أن تكون على أعظم قدرة من الوداعة بالنسبة الى من ألفتهم ومن عرفتهم، وأن تكون على عكس ذلك بالنسبة إلى من لا تعرفهم؟

١٦

(ص ٢٣٧/٢٣٨– د ٣٧٦)

– ولكن ألا يبدو أن من أردناه حارسا، مازال يفتقر إلى صفة معينة حتى يبلغ الكمال في حراسته، وهي أن يجمع الى الحماسة الفياضة، صفات الفيلسوف ؟
– إنني لا أفهم ما تعنيه.
– ان الصفة التي أتحدث عنها يمكن الاهتداء إليها لدى الكلب أيضا، وهي صفة تستحق التقدير فيه.
– أية صفة تعني ؟
– أعني أن الكلب يثور كلما رأى غريبا، وان لم ينله منه أي أذى، على حين أنه يرحب بمن يعرفه، حتى لو لم يتلق منه أي خير، ألم تلاحظ ذلك من قبل ؟
– الحق أنني لم أوجه انتباهي إلى هذا الأمر مطلقا، ولكن من المؤكد أن الكلب يسلك كما تقول.
– ولا جدال في أن هذه صفة طيبة، بل هي صفة الفيلسوف بحق.
– كيف ذلك ؟
– لأنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما، وأظنك ترى أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل، لابد أن يكون من محبي المعرفة والعلم.
– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.
– حسن ! ولاشك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة، أي الفلسفة، شيء واحد ؟
– انهما حقا شيء واحد .
– فلنسلم إذن، ونحن على ثقة من صحة ما نقول، بأن وداعة المرء مع أصدقائه ومعارفه تقتضي أن يكون بطبيعة ذاته فيلسوفا محبا للحكمة.

– أجل، يمكننا أن نؤكد ذلك ونحن مطمئنون.

– وإذن، فمن أردناه أن يكون حارسا صالحا لدولتنا، لابد أن يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة .

١٧

(ص ٢٣٨–د ٣٧٦)

– كلا .

– هيا بنا إذن، لنطلق لخيالنا العنان، ولنمض ساعة فراغنا في رواية هذه القصة – قصة تعليم الحراس.

– هذا ما يتعين علينا أن نفعله.

ولكن كيف نعلمهم ؟ أهناك خير من التعليم الموروث الذي جرت عليه عادة العصور الغابرة، وهو الرياضة للبدن والموسيقى للنفس ؟

– الحق أن الاثنين معا لازمان .

١٧

(ص٤٥١– د ٥١٠)

– نعم بالتأكيد .

– فلنتأمل، من جهة أخرى، الطريقة التي يجب أن نجزئ بها القسم المناظر للعالم المعقول

– وما هي ؟

– إن فيه قسمين، في الأول منهما يستخدم الذهن الأشياء الفعلية التي كانت في القسم السابق أصولا، على أنها صور، فيضطر الذهن إلى المضي في بحثه بادئا بمسلمات، وسائرا في طريق لا يصعد به إلى مبدأ أول، وإنما يهبط به إلى نتيجة. وفي الجزء الثاني يمضي الذهن في الاتجاه العكسي، من المسلمات إلى المبدأ المطلق، دون أن يستعين بالصور كما فعل من قبل، وإنما يمضي في بحثه مستخدما المثل وحدها.

١٧

(ص٤٥١–د/٥١١/٥١٠)

– هذا صحيح .

– هذا إذن ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات، التي تضطر الروح في بحثها لها إلى استخدام المسلمات.ولما لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات، فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول، وفضلا عن ذلك فإنها تتخذ صورا من تلك الأشياء الواقعية التي كان لها صورها الخاصة في القسم السابق، والتي تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها، وتقدر على هذا الأساس .

فقال: إني لأفهم الآن. فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها .

– أما القسم الثاني من العالم المعقول فإني أعني به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ، وإنما على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكا بكل النتائج التي تتوقف عليه، حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضا .

فقال : " إني لأفهمك، وإن لم يكن فهما كاملا، إذ أن المهمة التي تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لي أنك تود أن تؤكد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة، التي نكتسبها بعلم

الديالكتيك، أوضح وأعظم يقينا من تلك التي نكتسبها بما يسمى بالفنون (العلوم)، التي تتخذ من المسلمات مبادئ لها .

فقال: لقد أجدت فهمي كل الإجادة، والآن، ففي وسعك أن تجد ما يطابق هذه الأقسام الأربعة في الأحوال الذهنية الأربعة الآتية: فالعقل أرفعها، والفهم هو التالي له، والاعتقاد (أو الإيمان) هو الثالث، والتخيل هو الأخير. وفي وسعك أن ترتب هذه الأحوال، بحيث تعزو إلى كل منها درجة من الوضوح واليقين تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تملكها موضوعاتها .

فقال: إنني أفهم ما تقول، وأوافقك عليه، وأقر الترتيب الذي تقترحه.

١٨

(ص ٢٣٩/٢٤٤ — د ٣٧٧ /٣٨٠)

– لست أفهم ما ترمي إليه.

– ألا تعلم أننا نبدأ تربية الأطفال برواية القصص الخيالية التي لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب، وان كان لها من الصدق نصيب ضئيل. وتلك القصص هي ما يروى لهم قبل إلحاقهم بالمدارس .

– هذا صحيح .

– وهذا ما كنت أعنيه حين قلت إن علينا أن نبدأ بالموسيقى قبل الرياضة البدنية.

– هذا حق.

– وأنت تعلم أيضا أن البداية هي أهم جانب في كل عمل، ولا سيما إذا تعلق الأمر بكائن صغير رقيق، إذ أن ذلك هو العهد الذي تتكون فيه الشخصية وينطبع ما نود إحداثه فيه من التأثيرات .

– بلا شك.

– فهل ندع أطفالنا إذن يعيرون أسماعهم لأية أقصوصة يروجها أي شخص ، وتتلقى أذهانهم آراء هي في الأغلب مضادة تماما لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون ؟

– كلا، ينبغي ألا نسمح لهم بذلك.

– وإذن فأول ما يتعين علينا هو أن نراقب مبتكري القصص الخيالية، فإن كانت صالحة قبلناها، وان كانت فاسدة رفضناها. وعلينا بعد ذلك أن نكلف الأمهات والمرضعات بألا يروين للأطفال إلا ما سمحنا به، وان يعنين بتشكيل أذهانهم بهذه الحكايات خيرا مما يعنين بتكوين أجسامهم بأيديهن. أما تلك الأقاصيص الشائعة الآن ، فمعظمها ينبغي استبعاده(...)

وكيف انتقم كرونوس منه فحتى لو صح أن أورانوس قد أتى هذه الأفعال، وأنه عامل ابنه على هذا النحو، لكان الواجب، في رأيي، أن نتجنب قصها دون تحفظ أو حذر لمخلوقات ساذجة كالأطفال، وإنما الأجدر بنا أن نسدل عليها ستارا من الكتمان، أو أن نتكلم عنها– أن لم يكن من الكلام بد – أمام جماعة ضئيلة مختارة، يقتصر حضورها على من يقدمون ضحية عسيرة المنال، لا خنزيرا صغيرا ، حتى يقل عدد الحاضرين إلى أدنى حد.

– أجل إن هذه الأقاصيص لفاسدة حقا.

– ومن الواجب ألا نرددها في دولتنا يا أديمانتوس. فينبغي ألا يقال للناشئ أنه حين يقترف أكبر الآثام، وحين لا يدخر وسعا في الثأر من أبيه إن كان ظالما، فإنه في ذلك لا يفعل شيئا عن المألوف، وإنما يقتدي بما سبق أن فعله أول الآلهة وأعظمها.

– إنني لا أتفق في كل هذا، فتلك القصص لا يصح ترديدها على الإطلاق .

– كذلك ينبغي ألا نقول أبدا إن الآلهة تشن الحرب على الآلهة، وأنها تنصب الفخاخ وتحيك المؤامرات بعضها للبعض، فتلك قصص كاذبة يجب ألا تقال لحراس المستقبل إذا ما كنا نريدهم أن ينظروا إلى مقاتلة بعضهم بعضا على أنها عار ينبغي تجنبه. وعلينا أن نحذر من رواية معارك العمالقة والحروب العديدة التي شنها الآلهة والأبطال على أصدقائهم وأقربائهم، أو أن نخلد تلك المعارك في صورنا ونقوشنا، وإنما ينبغي أن ننبئهم، إذا أمكن أن نجعلهم يصدقوننا، بأن الصراع والقتال شر، وأنه لم يحدث حتى الآن أي صراع بين المواطنين. وهذا ما يتعين على المسنين من الرجال والنساء أن يبدأوا بتلقينه لأطفالهم. فإذا ما شبوا، فعلى الشعراء أن يؤلفوا لهم قصصا تتسم بهذا الطابع ذاته. أما أن يقصوا عليهم كيف أن ابن هيرا قيدها بأغلالان وأن زوس قد طرد ابنه هفايستون في مناسبة أخرى لأنه حاول أن يصد عن أمه ضربات زوجها، وأن الآلهة قد أطلقت لنفسها العنان في كل المعارك التي صورها خيال هوميروس – فذلك ما لا ينبغي أن نسمح به في جمهوريتنا، سواء أكان المفروض أن لهذا القصص معنى أسطوريا أم لم يكن. ذلك لأن الطفل لا يستطيع أن يميز الأسطوري من الواقعي. ولا شك أن كل ما يتلقاه ذهنه في هذه السن ينطبع فيه بعمق لا تمحوه الأيام، ولذا كان من أعظم الأمور أهمية أن تكون أولى القصص التي تطرق أسماع الأطفال أمثلة سامية للأفكار الفاضلة.(...)

– إليك رأيي: يجب أن يمثل الإله دائما كما هو، أيا كان نوع الشعر، أعني سواء أكان شعرا غنائيا أم شعرا ملحميا أن شعرا مسرحيا.

– هذا صحيح.

– ولكن أليس الله في ذاته خيرا، وأليست هذه هي الصفة التي يجب أن يمثل عليها؟

– بلا شك.

– غير أن ما هو خير لا يمكن أن يكون ضارا ؟

– كلا بالطبع.

– وما ليس بضار، لا يضر ؟

– كلا بالطبع.

– وما يضر لا يجلب شرا ؟

– هذا محال.

– وما لا يجلب شرا لا يمكن أن يكون علة أي شر ؟

– وكيف يكون كذلك ؟

– ولكن أليس الخير نافعا ؟

– بلى .

– فهو إذن مصدر كل ما يوجد من نفع ؟

– أجل.

– ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء، وإنما هو علة الأشياء الخيرة، لا الشريرة؟

– لا شك في هذا.

– وعلى ذلك فالله ما دام خيرا، فهو ليس علة كل شيء، كما يشيع بين الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة

البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر، فلنبحث له عن مصدر غيره. (...)

فلن ندعه يقول ان كل هذه الشرور من عمل الله. فان أصر على ذلك، فليبحث لها عن تفسير كذلك الذي نسعى إليه: فعليه أن يقول إن الله لم يفعل إلا كل خير وعدل، وأن ما حدث لم يكن إلا قصاصا من الآثمين. أما القول بأن أولئك المذنبين كانوا مظلومين، وان السماء هي مصدر ما لحق بهم من أذى، فذلك ما لا يجب أن ندع شاعرا يقوله، وإنما الواجب أن يقول الشعراء أن الآثمين تعساء لأنهم في حاجة إلى عقاب، وأن في عقاب الله نفعا لهم. أما القول إن الإله الخير هو علة أي شر، فذلك ما ينبغي أن نحاربه بكل قوانا، وما يجب ألا يقال أو يغنى أو يسمع شعرا أو نثرا من أي فرد في المدينة الصالحة، سواء أكان ناشئا أم مسنا، إذ أن في تلك الأقاصيص دمارا وهلاكا وضياعا للدولة.

فأجاب ! إني لاتفق معك في هذا، وأنا على أتم استعداد لرفع صوتي مؤيدا إصدار قانون بهذا المعنى.

– فليكن هذا إذن أول القوانين التي نسنها بشأن الآلهة، وأولى القواعد التي يجب اتباعها فيما يرويه الناس من أقوال، وفيما يؤلفه الشعراء من أقاصيص – وأعنى بهذه القاعدة أن الله ليس علة لكل شيء، وإنما علة الخير فحسب.

١٩

(٢٤٤/٢٤٦ — د ٣٨٠/٣٨١)

– فلننتقل إلى القاعدة الثانية. أتظن الله ساحرا ينصب لنا الفخاخ ويتبدى على صور متعددة، بحيث يظهر هو ذاته تارة متخذا مختلف الأشكال، وتارة أخرى لا تظهر منه إلا أشباح خادعة واهمة، أليس الأحرى بنا أن نعتقد أنه كائن بسيط، لا يبدل أبدا صورته الثابتة ؟

– لن أستطيع أن أجيب عن سؤالك ألا بعد مزيد من التفكير.

– حسن، فلنبحث المشكلة على هذا النحو: إذا بدل كائن صورته، أليس من الضروري أن يكون هو ذاته الذي غير صورته، أو أن شيئا آخر قد بدلها؟

– لابد أن يكون الأمر كما قلت.

– غير إن الأشياء في أحسن أحوالها تكون هي الأقل تعرضا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شيء خارجي، أعني مثلا أن أصح الأجسام وأقواها هو أقلها تأثر بأنواع اللحوم والمشروبات وبالمجون، وأن أصلب النباتات أقلها تأثرا بالرياح أو بحرارة الشمس أو بغيرها من التغيرات الطارئة.

– بلا شك.

– فإن كنا بصدد النفس، أفلا تلاحظ أن أشجع النفوس وأحكامها هي أقلها انفعالا واضطرابا بفعل الأحداث الخارجية ؟

– بلى.

– وان المبدأ نفسه، على ما اعتقد لنطبق على كل الأشياء المركبة. من أوان وبيوت وثياب: فأكثرها متانة وأجودها صنعة هي أقلها تعرضا للتغير والفساد بفعل الزمان وغيره من الظروف.

– هذا صحيح.

– وإذن فكل موجود كامل، سواء أتاه الكمال من الطبيعة أم من الصناعة أم من كلتيهما معا، هو أقل الأشياء تعرضا لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.

– انه لكذلك.
– ولكن لاشك أن الله، وكل ما يتصل به مطلق الكمال.
– هذا طبيعي.
– وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صورا عديدة بفعل عوامل خارجية.
– انه لأبعدها عن ذلك ولاشك.
– ولكن، ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحورها ؟
– بلى، من غير شك، لو صح أنه يتغير على الإطلاق.
– ولكن هل سيغير ذاته، في هذه الحالة، الى ما هو أكمل منها وأجمل، أم إلى ما هو أرداً وأقبح ؟
– إن صح أنه يتغير على الاطلاق، فان تغيره سيكون إلى ما هو أردأ بالضرورة، إذ لا نستطيع أن نقول إن الله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة.
– أصبت يا أديمانتوس. ولكن إن كان الأمر كذلك، أتظن أن أي كائن، إلها كان أم بشرا، يرتضى لنفسه أن يخفض من قدرة ويحط من مكانته ؟
– هذا محال.
– وإذن فمن المحال أن يرضى الله بأن يتغير، ولما كان المفروض أن كل اله أكمل وأجمل صورة ممكنة، فانه يظل إلى الأبد محتفظا بصورته الخالصة.
– يبدو لي أن هذا أمر ضروري.
فاستطردت : وإذن، فلن ندع أحدا من الشعراء يقول لنا :
" إن الآلهة يجوسون خلال المدن متنكرين في صورة غرباء من بلاد أخرى ومتخذين كل صورة ممكنة ". ولن ندع أحدا يفتري على بروتيوس Proteus وثيتس Thetis بالقول أنهما يبدلان شكلهما، أو يمثل هيرا Hera في شعر المأساة أو أي نوع آخر من الشعر، على أنها تتنكر في زي كاهنة تستجي "من أجل الأبناء الخيرين لا يناخوس Inachos نهر أرجوس Argos" او ما شاكل ذلك من الافتراءات. ولنحذر أن ندع الأمهات يدخلن الرعب في قلوب أطفالهن بمثل هذه الأساطير التي ابتدعها الشعراء، فيقلن لهم أن الآلهة تهيم في الليل متنكرة في زي غرباء في صور متعددة أخرى. ففي هذا تجديف في حق الآلهة، وتخويف للأطفال في نفس الآن.

٢٠

(ص ٢٥٠ – د ٣٨٦)

– وإذن فلابد من أن نفرض رقابة على رواة هذا النوع من القصص وأن نطلب إليهم أن يصوروا العالم الآخر بأجمل الصور، بدلا من تلك الصورة الكالحة الكئيبة التي تشيع بيننا اليوم، مادام قصصهم لا تنطوي على نصيب من الحقيقة، ولا يفيد أناسا مهمتهم ممارسة الحروب.
– أجل ، هذا ضروري من غير شك.

٢١

(ص ٢٥١– د ٣٨٧)

وعلينا أن نرجو هوميروس وغيره من الشعراء ألا يغضبوا إذا استبعدنا تلك الأقوال وما شاكلها، لا لأنها تفتقر إلى الجمال الشعري، أو لأنها لا تلقى من الناس آذانا صاغية، وانما لأنها

كلما ازدادت إيغالا في الطابع الشعري، قلت صلاحيتها لأسماع الأطفال والرجال الذين نودهم أن يحيوا أحرار، يخشون الأسر أكثر مما يرهبون الموت.

– هذا هو رأيي بالضبط.

– فالواجب إذن يقضي علينا بأن ننبذ كل هذه الأسماء المخيفة المرعبة التي تطلق علة العالم الأدنى (مثل اسم كوكوتوس Cocotus وستوكس Styx)، وما في جوف الأرض من أشباح وأطباق، وغير ذلك من الأسماء التي يكفي المرء أن يسمعها لتسرى الرجفة في كل بدنه. ولست أعني بذلك أنها تخلو من كل فائدة ، وإنما أخشى أن تؤثر مثل هذه الرجفة في أعصاب حراسنا، فتلين أكثر مما ينبغي.

٢٢

(ص ٢٥٢– د ٣٨٨/٢٢٧)

– وهل نستبعد كذلك النواح والأنين الذي يقولونه على لسان عظماء الرجال؟

– هذا ضروري، ما دمنا قد أطرحنا الأقوال الأخرى.

– ولكن ، لنتأمل في بادئ الأمر إن كان العقل يبرر هذا الاستبعاد. إنا لنسلم بأن الحكيم لا يعد الموت الذي يلحق بأي حكيم آخر صديق له أمرا مخيفا.

– أجل، أنا لنسلم بذلك.

– وإذن فلن يحزن عليه وكأنه راح ضحية حادث أليم ؟

– كلا بالطبع.

– غير أننا نسلم كذلك أنه لو كان من الناس من يكتفي بذاته بحيث يظل في وحدته سعيدا، لكان ذلك هو الحكيم، الذي هو أقل الناس حاجة إلى الغير.

– هذا صحيح.

– وإذن فهو أقل الناس تأثرا بفقدان ابن أو أخ أو ثورة أو ما شابهها.

– بالتأكيد .

– وعلى ذلك فهو أقلهم نواحا أن ألم به حادث كهذا، وهو أقدرهم على تحمله برباطة جأش.

– أجل، إن تأثره بمثل هذه الأحداث أقل بكثير من كل من عداه.

– وإذن فسنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل، والنحيب، وتركناه للنساء– ولكن ليس للكريمات منهن أيضا– ولجبناء الرجال، حتى يشب أولئك الذين نربيهم من أجل حراسة وطنهم على احتقار مثل هذا الضعف والخور.

٢٣

(ص ٢٥٤/٢٥٣ — د ٢٨٨)

– هذا عين الصواب .

– وهكذا يتعين علينا أن نتوجه مرة أخرى بالرجاء إلى هوميروس وغيره من الشعراء ألا يصوروا أخيل، وهو ابن إحدى الإلهات، على أنه :

" يرقد تارة على جنبه، وتارة أخرى على ظهره، وتارة ثالثة على وجهه، ثم يهب واقفا ويهيم على وجهه على شاطئ البحر، وفي نفسه ألم عميق، لا يخفف منه شيء" أو أنه :

" يغترف بكلتا يديه من الرماد الأسود ويصبه على رأسه"أو أنه يبكي وينوح في مختلف المناسبات التي أوردها هوميروس. وليس لنا أن ندعه يصف بريام Priam ، سليل الآلهة بأنه:

"يتوسل ويتمرغ في الوحل وينادي كلا من المحاربين باسمه "وسنرجوهم رجاء حارا ألا يصوروا لنا الآلهة وهي تبكي وتقول:

" وا أسفاه يا لتعاسة حظي: لقد أنجبت بطلا من أجل الشقاء " فإذا ما رأى لزاما عليه أن يتعرض لذكر الآلهة، فليحذر بوجع خاص أن يشوه صورة أعظم الآلهة بحيث يجعله يقول:

" يا للسماء .. هو ذا صديق عزيز أراه بعيني يفر خلال المدينة إن قلبي لينفطر حزنا عليه".

أو يقول:

" يا ويلتاه ! لقد شاء القدر أن يوقع ساربيدون Sarpedon أحب الناس الي، في قبضة باتروكلوس ابن مينوتيوسMenotius .

ذلك بأن شباب مدينتنا لو صدقوا، يا أديمانتوس العزيز، هذه الأقوال بدلا من أن يسخروا منها بوصفها ميوعة لا تليق بالآلهة، فسيكون من الصعب عليهم-وهم بشر على أية حال- أن يعتقدوا بأن هذه الأعمال لا تليق بهم، أو أن يحاولوا كبح جماح أي ميل يثير في نفوسهم مشاعر وأقوالا كهذه، وإنما سيستسلمون للنحيب والشكوى لأتفه الأسباب بلا خجل.

– تلك بالضبط هي الحقيقة.

– على أن هذا أمر ينبغي ألا يكون، بناء على ما ذكرت من الحجج، وهي حجج نستطيع أن نرتكن إليها إلى أن يقدم إلينا ما هو خير منها.

– أجل، هذا أمر ينبغي ألا يكون.

٢٤

(ص ٢٥٤ — د٣٨٨)

– كما ينبغي ألا يغرق حراسنا في الضحك، إذ أن الإغراق في الضحك يؤدي عادة إلى رد فعل عنيف في النفس.

– هذا رأيي أيضا.

٢٥

(ص ٢٥٦/٢٥٤– د ٣٨٩)

– وعلى ذلك فليس لنا أن ندع أحدا يصور لهم عظماء الرجال ناهيك بالآلهة ، كما لو كانوا عاجزين عن مقاومة الضحك.

– أجل، إن الآلهة لأرفع من ذلك دون شك.

– وإذن فسوف نعترض مرة أخرى على هوميروس حين يصف الآلهة بأقوال كهذه:

" انفجرت الآلهة السعيدة ضاحكة دون انقطاع عندما رأت هفايستوس يقتحم ردهة البيت"

– فتلك أقوال ينبغي ألا تقبل، كما يقضي بذلك المبدأ وضعته.

– أجل، إن كنت أنا مصدر هذا المبدأ. على أية حال، فهذا أمر غير مقبول.

– على أن للحقيقة أيضا نصيبها في تقديرنا. فلو كانت الأكذوبة كما قلنا، معدومة الجدوى بالنسبة إلى الآلهة، ولا تفيد إلا البشر بوصفها دواء لهم، فان وصف هذا الدواء ينبغي أن يقتصر على الأطباء أما الأفراد فليس لهم به شأن.

– هذا واضح.

– فإذا ما أبيح لأحد أن يكذب، فينبغي ألا يكون ذلك إلا لحكام الدولة. فلهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء أو المواطنين إذا اقتضى الصالح العام ذلك. ولكن على الرغم من أننا نبيح الكذب للحكام، فيجب أن نعد من كذب من الرعايا على حكامه آثما، بل أكثر إثما من المريض الذي يخدع طبيبه، أو تلميذ المدرسة الذي يخفى على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسمية، أو الملاح الذي لا يدلي لقائد السفينة بحقيقة ما يجرى في السفينة وبين ملاحيها، وما يفعله هو وبقية زملائه.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وإذن فلو تبين للحاكم أن هناك من يكذب. من أصحاب الحرب ، سواء أكان كاهنا أم طبيبا أم نجارا "، فعليه أن يعاقبه لأنه يرتكب ما من شأنه تعطيل جهاز الحكم في البلاد.

– هذا ضروري، إذا ترتبت على أقواله هذه أفعال ضارة .

– ولكن أترى الاعتدال لازما لصغارنا الناشئين؟

– بلا شك.

– على أن الصفات الأساسية للاعتدال هي في نظر معظم الناس إطاعة الحكام وتحكم المرء في رغباته في المأكل والمشرب والحب.

– هذا صحيح.

– وإذن فسنجيد تلك الفقرة التي يقول فيها هوميروس على لسان ديوميده Diomede "فلتجلس في صمت أيها الصديق، ولتطع أوامري ". والأبيات التي تليه: "لقد سار الإغريق، والشجاعة تتدفق منهم، وفي نفوسهم رهبة صامتة من حكامهم"، وغيرها من المشاعر المماثلة.

– أجل .

٢٦

(ص ٢٥٧/٢٥٦ — د ٢٩٠)

– كلا، إني أصر على أنه لا يجوز سماعهم لمثل هذه الأشياء فاستطردت قائلا: أما الأفعال المجيدة التي يفعلها أو يذكرها عظماء الرجال فينبغي أن تركز عليها أعينهم وآذانهم، وذلك مثل هذه الأبيات:

إن لك كل الحق في هذا .

– كما ينبغي ، من جهة أخرى، ألا ندع الحراس يتلقون هدايا أو يحرصون على جمع الأموال.

– كلا بالطبع. (...)

٢٧

(ص ٢٥٩– د ٣٩٢)

– ذلك لأننا لو تعرضنا لهذه المسألة، فسوف نجد، على ما يبدو لي ، أن الشعراء والناثرين قد اقترفوا أشنع الأخطاء حين أكدوا لنا أن أشرارهم سعداء، وأخيارهم تعساء، وان للظلم المستتر نفسه، أما العدالة فلا عاقبة لها إلا العزم لصاحبها والغنم للغير. تلك كلها أمور سنحرم عليهم قولها، ونجبرهم على أن يكتبوا عكسها.

– أجل، هذا واجب.

– ولكنك لو سلمت بأنني على حق في هذا، لكان لي أن أؤكد أنك قد وافقت على ما كنا بصدد بحثه منذ البداية.

– ان حدسك لمصيب.

– وإذن، فالانتهاء إلي رأي عما يجب أن يقال وما يجب ألا يقال عن الناس، هو أمر لا يمكننا تحديده إلا بعد أن نعرف ما العدالة وكيف تفيد صاحبها، سواء أكان يشتهر بها أم لم يكن.

– هذا عين الصواب.

– والآن، حسبنا هذا عن الشعر، ولنتكلم الآن عن الأسلوب، فإذا ما انتهينا منه، نكون قد فرغنا من بحث المادة والشكل معا.

فقال اديمانتوس : لست أفهم ما تعنيه.

– لابد لك من فهم هذا الموضوع، وربما ازداد الأمر وضوحا في نظرك لو عرض على النحو الآتي: انك لتعلم أن كل الأساطير والأشعار ليست إلا سردا لأحداث وقعت في الماضي، أو تقع في الحاضر، أو ستقع في المستقبل. (...)

ولذا سأفعل كمن لا يحسنون شرح أقوالهم، وبدلا من أن أحيط بالمشكلة عامة، سأتناول جزءا منها أضرب به مثلا يوضح ما أعنيه. إنك لتحفظ عن ظهر قلب بداية الاليـاذة، حيث يروى الشاعر أن خروسيس Chryses أخذ يتوسل إلي أجاممنون أن يطلق سراح ابنته، وأن أجاممنون أبى واستكبر، وأن خروسيس بعد أن أخفق في مسعاه أثار الإله وقلبه على الإغريق. (...)

٢٨

(ص٢٦٠/٢٦٤– د ٣٩٣/٣٩٥)

– وإذن فحديث الشاعر يكون سردا حين يقص الحوادث من آن لآخر، أو حين يصف ما يتخللها من وقائع.

– تماما.

– أما حين يتكلم بلسان شخص آخر، فانه يتشبه بتلك الشخصية التي يقدمها إلينا على أنها هي المتحدثة.

– بالتأكيد (...)

وعلى هذا النحو يصبح الاستهلال مجرد سرد، دون محاكاة.

– لقد فهمت الآن ما تعنيه.

– ولتعلم أيضا أنل للسرد نوعا آخر على عكس النوع الأول، فيه يحذف الشاعر الكلام الذي يفصل بين الحوار، فلا يتبقى إلا الحوار ذاته فقط.

– إني لأفهم ذلك أيضا، فتلك هي صورة المأساة الشعرية (التراجيديا).

– لقد فهمت الآن ما أرمي إليه تماما. وأعتقد أنك تدرك الآن بوضوح ما لم يكن في وسعي أن أوضحه لك منذ برهة، ألا وهو أن الشعر والأساطير قد يكونان في بعض الأحيان للمحاكاة، ومن أمثلة ذلك المأساة والهزلية الشعرية، وقد يكونان سردا يرويه الشاعر ذاته، كما في المدائح. والنوع الثالث مزيج من الأولين، وهو الذي يتمثل في الملاحم وفي أنواع متعددة أخرى. وأتراك ما أعنيه ؟

– أجل، إني لأفهم كل ما قلت.

– وأنت تذكر ما قلناه من أنه قد بقي أمامنا بحث الأسلوب، بعد أن فرغنا من بحث المضمون.

– إنني لأذكر ذلك.

– على أنني حين قلت ذلك، كنت أعني أننا لابد أن نتفق على رأي في فن المحاكاة، وعما إذا كان لنا أن نسمح للشعراء بأن يلجأوا إلى المحاكاة في رواية قصصهم، وإذا سمحنا لهم بذلك فهل

تكون محاكاتهم كاملة أو جزئية، وإذا كانت جزئية، فما الذي يجوز لهم أن يحاكوه – أم أن من الواجب منع المحاكاة منعا باتا؟

– إن في وسعي أن أتصور ما تهدف اليه، وهو : هل يجوز لنا أن نصرح بالمأساة والهزلية الشعرية في دولتنا، أو نحظرها؟

– ربما كان هذا ما أعنيه، وربما كانت هناك أشياء أخرى، والحق أنني لا أعلم حتى الآن عن الأمر شيئا، وكل ما علينا هو أن نتجه حيثما يمضي بنا تيار المناقشة.

– هذه خطة سديدة.

– فلننظر الآن يا أديمانتوس فيما إذا كان لحراسنا أن يبرعوا في المحاكاة أم لا. ولكن، ألم يتقرر جواب هذا السؤال في تلك القاعدة التي انتهينا إليها من قبل، ألا وهي أن المرء يستطيع أن يحسن أداء عمل واحد فقط، لا عدة أعمال، وأنه . إن حاول الجمع بين عدة حرف، فلن يشتهر بإجادة أي منها ؟

– بلا شك.(...)

– وبالمثل لا يستطيع المرء أن يكون شاعرا قصاصا وممثلا ناجحا في الوقت نفسه؟

– هذا صحيح.

– وكذلك لا يمكنه الجمع بين التمثيل الجدي والهزلي، وأن تكن كل هذه الأشياء داخلة في باب المحاكاة، أليس كذلك ؟

– بلى.

– بل أنه ليخل إلى يا أديمانتوس أن الموهبة البشرية موزعة على أجزاء أدق وأصغر حتى من هذه، بحيث يستحيل إجادة محاكاة عدة أشياء، ناهيك بأداء الأفعال التي يعبر عنها المرء في محاكاته.

– هذه هي الحقيقة.

– فإن شئنا إذن أن نتمسك بالمبدأ الذي وضعناه في بادئ الأمر، وهو أن ينصرف حراسنا عن كل المشاغل، ويتفرغوا للسهر على رعاية الحرية في الدولة، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذا الغرض ويتجاهلون كل ما عداه، فمن الواجب ألا يمارسوا أو يحاكوا أي شيء آخر. أما إن كان من الضروري أن يحاكوا شيئا ما، فلتكن محاكاتهم للصفات التي ينبغي أن يتحلوا بها منذ نعومة أظفارهم، كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم، وكل ما شابهها من الخلال. ولكن يتعين عليهم ألا يمارسوا أو يحاكوا الوضاعة الأخلاقية أو أية نقيصة أخرى، فلا ينتقلوا من هذه المحاكاة الى التطبع الفعلي بتلك الرذائل. ولعلك أدركت أن المحاكاة إذا ما بدأت منذ الطفولة ودامت فترة طويلة في الحياة، فإنها تنتهي إلى أن تصبح عادة وتصير طبيعة ثانية تؤثر في الجسم والعقل والروح.

– بالتأكيد.

– وإذن فلن ندع أولئك الذين نعني بهم ونعمل على غرس الفضيلة في نفوسهم، والذين هم قبل كل شيء رجال – لن ندعهم يحاكون امرأة، شابة كانت أم مسنة، تعنف زوجها أو تتطاول على الآلهة غرورا بنفسها، أو تندب حظها العاثر، وتستسلم للعويل والنحيب. ولا جدال في أننا لن ندعهم يحاكونها وهي مريضة، أو وهي تحب أو تلد طفلا ؟

– كلا، بلا شك.

– كذلك ينبغي ألا يحاكون العبيد، ذكورا كانوا أو إناثا، في أحوال عبوديتهم.

– ولا العبيد أيضا.

٢٨

(ص ٢٦٦/٢٦٥ — د٣٩٧)

– وعلى ذلك، فكلما ازداد الشر تأصلا في طبيعة المتحدث، المغاير لمثلنا الأول، ازداد ميلا إلى المحاكاة . وهو حينئذ لا يعتقد أن هناك شيئا يعلو عليه، ولذا لا يستحيي من محاكاة كل شيء أمام أعظم جمع من الناس، فيحاكى كل ما ذكرناه من قبل، كقصف الرعد وهزيم الرياح وأصوات المطر والعجلات والأبواق والمزامير وما عداها من الآلات، بل أصوات الكلاب والخراف والطيور. فحديثه كله ينصب على محاكاة الأصوات والحركات، ونادرا ما يمتزج ذلك الحديث بالسرد.

– أجل تلك هي طريقته في الحديث.

– فهذان إذن هما نوعا الحديث اللذان كنت بصدد الكلام عنهما .

– أجل.

– إنك لتتفق معي على أن الأول بسيط لا يتضمن إلا تنوعا طفيفا. فإذا ما أضفى المتحدث على أقواله ما يلائمها من النظم والإيقاع، فسيظل سائرا على نفس الوتيرة، متبعا نفس الوزن من النغم، إذ أن التغيرات طفيفة، وكذلك سيظل الإيقاع على وجه التقريب متماثلا.

– هذا صحيح.

– أما النوع الآخر فيقتضي، على العكس من ذلك، كل أنواع الأنغام والإيقاع كيفما يتناسب أسلوبه مع موسيقاه، إذ أن الأسلوب في هذه الحالة يتنوع إلى أبعد حد.

– هذا أيضا صحيح كل الصحة.

– على أن كل شاعر، وكل متحدث على الإطلاق، يلتزم إما النوع الأول من الأسلوب، وإما النوع الثاني، أو مزيجا منهما معا.

– هذا ضروري.

فاستطردت: اذن، فهل نصرح في دولتنا بهذين النوعين، أم بأحدهما، أم بمزيج منهما؟

– الحق أنني أوثر السرد البسيط الذي يحاكى الفضيلة.

– أجل يا أديمانتوس، ولكن للأسلوب الجامع بين النوعين روعته بدوره. ولتلاحظ أن الأسلوب الذي يروق الأطفال ومربيهم ومعظم الناس هو النوع المضاد لذلك الذي آثرته.

– إنني لا أنكر ذلك.

– على أني أظنك سترد بأن هذا الأسلوب لا يتفق وحكومتنا، إذ أن طبيعة البشر فيها ليست مزدوجة ولا متعددة الأوجه، مادام لكل وظيفة واحدة فحسب.

– أجل، انه لا يتفق مع دولة كهذه.

– ولهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فحسب، وليس ملاحا في الوقت نفسه، وأن الزارع زارع فقط، وليس قاضيا في الوقت ذاته، وأن الجندي جندي وليس تاجرا كذلك، وكذا الأمر في الجميع.

٢٩

(ص ٢٦٥/٢٦٤– د٣٩٦/٣٩٥)

– ومحال أن يحاكوا أشرار الناس وجبناءهم، وهم الذين يسلكون على عكس القواعد التي وضعناها من قبل، والذين يتشاجر بعضهم البعض أو يسخر منه، أو يأتون سويا أعمالا مخجلة ،

سواء في سكرتهم أو في صحوهم. ولا كل الأفعال والأقوال التي يحط بها هؤلاء الناس من قدر أنفسهم وغيرهم. وينبغي ألا يعاندوا تقليد لغة المخبولين من الرجال أو النساء أو أفعالهم، إذ أن الجنون كالرذيلة، مما يجب معرفته، ولكن ينبغي عدم ممارسته أو محاكاته.

– هذه هي الحقيقة.

– وهل تريدهم أن يحاكوا الحدادين أو غيرهم من الصناع، أو البحارة أو صناع السفن أو غيرهم من أصحاب الحرف.

– وكيف نسمح لهم بذلك وقد حرمنا عليهم أن يضيعوا أوقاتهم في أية حرفة من هذه؟

– أم هل يحاكون صهيل الخيل أو خوار الثور أو خرير المياه أو هدير الأمواج أو قصف الرعد أو ما شاكلها من الأصوات ؟

– كلا، فما دام الجنون محرما، فكذلك تحرم محاكاة أفعال المجانين.

فاستطردت : انك إذن تعني إن كنت قد أصبت فهمك، أن الرجل الفاضل بالمعنى الصحيح يعبر عن معانيه ويروي ما يود أن يقوله بطريقة معينة، وأن هناك طريقة أخرى تختلف عنها كل الاختلاف، هي التي يعبر بها من كانت نشأته وتربيته على نقيض الرجل الخير ؟

٣٠

(ص٢٦٧– د ٣٩٨)

فقال : أظن أننا انتهينا منه بالفعل.

فاستطردت قائلا : أما في القسم التالي، فسنعالج طبيعة الغناء والنغم.

– هذا واضح.

– ولاشك أن في وسع أي شخص أن يهتدي في الحال إلى ما يجب قوله عنهما، وعلى أي نحو ينبغي أن يكونا، كيما يلائما القواعد التي وضعناها في أول الأمر.

وهنا ضحك جلوكون قائلا: أخشى يا سقراط ألا أكون من بين من تنطبق عليهم كلمة " أي شخص" هذه، إذ أنني لا أستطيع أن أحدد على التو ما ينبغي أن يكون عليه الغناء والنغم، وان كنت أستطيع أن أخمن على نحو ما.

فقلت: إن هناك، على أية حال، نقطة نستطيع أن نعرفها بسهولة : ألا وهي أن للأغنية أو الأنشودة عناصر ثلاثة: الكلمات، واللحن، والإيقاع.

فقال : إلى هذا الحد أستطيع أجيب بالإيجاب.

– فمن حيث الكلمات، لن يكون هناك أي فرق بين الكلمات التي تلحن وتلك التي لا تلحن، مادام من الضروري أن تتبع القواعد التي حددناها من قبل، وتخضع لنفس القوانين.

٣١

(ص ٢٦٨–د ٣٩٨)

– هذا صحيح.

– وأما عن اللحن والإيقاع ، فلابد أن يخضع للكلمات.

– بلا شك.

– على أننا حين تلكمنا في موضوع الشعر، قلنا إنه ليست بنا حاجة إلى النواح والأنين.

– هذا صحيح.

– فما هي إذن أنواع اللحن النائحة المنتحبة ؟ إنك موسيقى وفي وسعك أن تجيب.

– إنه الليدي المختلط والحاد، والليدي المتلئ أو الخفيض، وما شاكلهما.

– حسن! ألا ينبغي استبعاد هذين النوعين من اللحن ؟ إن أثرهما لضار على النساء اللاتي يردن التمسك بالرزانة، فما بالك بالرجال ؟ إنها لضارة بلا شك.

– ولنقل بعد هذا إنه ما من شيء يسيئ إلى حراسنا كالثمالة والليونة والكسل.

– بلا جدال .

٣٢

(ص ٢٦٨/٢٦٩ — د ٣٩٩)

– فما هي الأنغام اللينة أو الثملة؟

– إنها اليونية والليدية ، التي تسمى بالأنغام " المسترخية ".

– حسن أيها الصديق. فهل ترى لها من نفع للمحاربين ؟

– بالعكس. ومادام الأمر كذلك، فلم يتبق إلا الدوري والفريجي. (Dorian-Phrygian)

– إنني لست خبيرا بالألحان، غير أني لا أود أن تعبر الموسيقى إلا عن الأنغام التي تحاكي رجلا شجاعا خاض معمعة أو انغمر في أي عمل عنيف، ثم غلب على أمره، فسار وهو مثخن بالجراح مهدد بالموت أو لحق به أي مكروه، وكان في كل هذه المحن يتلقى ضربات القدر بقلب ثابت وعزم لا يلين. ولتكن هناك أنغام أخرى تحاكي رجلا منهمكا في عمل سلمي حر خلا من كل عنف، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهال إلى الله، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة، أو العكس من ذلك، ينتصح بآراء الناس أو توسلاتهم أو تعاليمهم، ويبلغ أغراضه بالحكمة، فلا يركبه الغرور لنجاحه، وإنما يتصرف في كل أموره بحكمة واعتدال، ويكيف نفسه تبعا للظروف. هاتان الطريقتان في المتعلم، وهما اللتان تمثل إحداهما الضرورة والأخرى الحرية، وتعبران خير تعبير عن الشجاعة في تحمل الشقاء والحكمة والرزانة في أوقات الرخاء – هاتان هما الطريقتان اللتان أود أن نصرح بهما في دولتنا.

– ولكن هاتين الطريقتين اللتين تود أن تبقى عليهما، هما بعينيهما الدورية والفريجية، اللتان ذكرتهما منذ قليل.

– واذن، فلن يكون علينا إلا أن نصنع من أجل أناشيدنا وألحاننا آلات ذوات أوتار متعددة، وتؤدي كل الأنغام.

– هذا واضح.

– ولن نكون بحاجة إلى صناع العود المثلث الأركان، أو إلى سلاله المعقدة، أو إلى فن أولئك الذين يصنعون غيره من الآلات المتعددة الأوتار والمعقدة التركيب ؟

– كلا بالتأكيد.

– وهل نفتح أبواب مدينتنا لصناع المزامير وعازفيها؟ أليس المزمار هو الآلة التي تعزف أكبر قدر ممكن من الأنغام، بل إن الآلات التي تؤدي كل الأنغام ليست في ذاتها إلا تقليد للمزمار؟

– هذا واضح.

– وإذن فلن نستعمل في مدينتنا سوى العود والقيثارة، ولن نترك للرعاة سوى مزمار ريفي بسيط.

٣٣

(ص ٣٧١/٣٧٢ — د ٤٠١/٤٠٢)

وإذن فلن يتعين علينا أن نراقب عمل الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير في أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وإلا منعناهم عن ممارسة عملهم في مدينتنا منعا باتا – وإنما الواجب أن نراقب أيضا بقية الفنانين، ونحرم عليهم محاكاة الرذيلة والتهور والوضاعة والخشونة سواء في تصوير الكائنات الحية، وفي كل ضروب الصور، وإلا منعناهم من العمل في مدينتنا إن لم يطيعوا أوامرنا. أو ليس علينا أن نخشى من أن يشب حراسنا بين صور الرذيلة، وكأنهم يشبون في مرعى فاسد يتناولون فيه كل يوم، بمقادير بسيطة، ولكنها منتظمة، سموم حشائش كثيرة سامة، فتمتلئ نفوسهم تدريجيا، دون أن يشعروا بقدر كبير من الفساد. أولا يجب، على العكس من ذلك، أن نسعى إلى الفنانين الذين تهديهم غريزتهم إلى الاقتداء بكل ما هو جميل متناسق، كيما يجني الناشئون، الذين يقيمون في بيئة صالحة، الخير من كل ما يحيط بهم، ويتأثروا بكل الأعمال الطيبة التي تتبدى لأعينهم وآذانهم وكأنها نسيم يجلب معه العافية من مناطق صحية، ويوجههم منذ نعومة أظفارهم، دون وعي منهم، نحو حب الجمال ومحاكاته والسعي إلى الانسجام الكامل معه؟ (...)

– وإذن، فبالمثل لن نغدو موسيقيين، لا نحن ولا الحراس الذين نعمل على تنشئتهم، قبل أن نعرف صور (خصائص) الاعتدال والشجاعة والكرم وسمو النفس وما اقترن بها من الفضائل، وكذلك صور (خصائص) ما يقابله من الرذائل، في جميع تركيباتها، بحيث نستطيع أن نستدل على وجودها حيثما تكون، دون أن يفوتنا أي منها، مهما كان المكان الذي تشغله عظيما أو صغيرا، إذ أن الخبرة والدراسة اللازمة في الحالتين واحدة . (...)

– لقد فهمت ما تعنيه، فقد قلت هذا لأنك تحب أو أحببت شخصا معينا كذلك الذي تتحدث عنه، ولست ألومك على هذا. ولكن خبرني هل يتفق الإفراط في اللذة مع الاعتدال؟

٣٤

(ص ٢٧٤– د ٤٠٣)

– كيف يكون ذلك وهو يؤذي النفس بأكثر ما يؤذيها الألم؟

– وهل هو يتفق مع الفضيلة عامة؟

– كلا.

– إذن فهو أكثر اتفاقا مع العنف والتهور؟

– أكثر مما يتفق مع أي شيء آخر.

– ولكن أفي وسعك أن تنبئني بلذة أعظم وأقوى من لذة الحب ؟

– كلا ليس هناك ما هو أقوى منه.

– وعلى العكس من ذلك، نجد الحب المعتدل حبا حكيما يتفق مع النظام والجمال؟

– يقينا.

– وإذن فمن الواجب أن يصان الحب من الجنون أو التهور المفرط.

– أجل.

– أي أن من الواجب ألا ندعهما يفسدان لذة الحب، أو يكون لهما أي محل في علاقات المحب ومحبوبه.

– كلا يا سقراط، فمن الواجب إبعادها عنه تماما.

– وإذن فالنتيجة في نظري واضحة: فعليك أن تفرض في الدولة التي نبنيها قاعدة هي أن على المحب أن يقبل محبوبه ويقترب منه ويمسه وكأنه ولده، مستهدفا غرضا شريفا، وذلك إذا أمكنه اكتساب قلبه.

ومن الواجب على وجه العموم ألا يكون في علاقته مع ذلك الذي يعني به ما يدع مجالا للشك في أنها قد تتطرف وتتجاوز هذا الحد، حتى لا يرمي بسوء التربية وفساد الذوق.

– انك لعلى حق في هذا.

– أولا ترى الآن أن مناقشتنا حول الموسيقى قد بلغت غايتها؟ لقد انتهت — على الأقل– حيثما كان ينبغي لها الانتهاء، إذ أن الموسيقى لا بد أن تؤدي في النهاية إلى حب الجمال.

– ذلك هو أيضا رأيي.(...)

٣٥

(ص ٢٧٦/٢٧٥– د ٤٠٤)

– فلا بد إذن من نظام أدق لرياضيينا المحاربين، الذين ينبغي أن تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد، بحيث لا تتأثر صحتهم في التقلبات، مهما تغير مشربهم ومأكلهم، سواء تعرضوا للشمس المحرقة أم للبرد القارس.

– إني لأوافقك على هذا الرأي .

– واذن، ألا ترى أن خير أنواع الرياضة قريب الشبه بالموسيقى التي كنا نتحدث عنها منذ قليل؟

– ماذا تعني ؟

– أعني أننا نؤثر الرياضة البدنية البسيطة المعتدلة، التي يقصد منها الإعداد للحرب قبل كل شيء.

– ولكن كيف يتحقق ذلك؟

٣٥

ص ٣٣٩– د٢٧٦)

– فهل نبدأ التعليم بالموسيقى، ومن بعده الرياضة البدنية ؟

– هذا طبيعي.

– وإذا ما تكلمنا عن الموسيقى، فهل تراها تنطوي أيضا على الأدب أم لا ؟

– إنها لتنطوي عليه بالفعل.

– ولكن في الأدب ما هو صادق وما هو كاتب .

٣٥

(ص٢٨٣/ ٢٨٤ —د٤١٠)

– ألا يتوصل الشاب الذي درس الموسيقى، ومارس الرياضة البدنية، إذا ما اتبع نفس المبادئ، إلى الاستغناء عن الطب إذا شاء إلا في الأحوال الضرورية ؟

– اعتقد ذلك.

– وهكذا فانه، في كل ما يمارسه ويؤديه من أعمال، يحرص على أن ينمي قواه الأخلاقية، أكثر من تنميته لقواه الجسمية، وهو لا يحاكي الرياضيين الذين لا يستهدفون إلا اكتساب القوة الجسمية في أعمالهم ونظام حياتهم.

- بالضبط.
- فهل تعتقد يا جلوكون أن التربية التي تقوم على الموسيقى والرياضة البدنية هدفها، كما شاع الاعتقاد، تنمية الجسم بالثانية وتهذيب النفس بالأولى ؟
- فأي هدف آخر تظنها تسعى إليه؟
- من الجائز جدا أن يكون هدف الاثنتين معا هو النفس.
- وكيف يتأتى ذلك؟
- ألم تلاحظ طبيعة أولئك الذين يكرسون أنفسهم للرياضة البدنية دون العناية بالموسيقى، وأولئك الذين يفعلون عكس ذلك ؟
- ما الذي تعنيه ؟
- أعني قسوة الأولين وغلظتهم وخشونتهم، وطراوة الآخرين ورخاوتهم.
- أجل ، لقد لاحظت أن أولئك الذين يقتصرون على الرياضة البدنية وحدها، يكتسبون منها قسوة مفرطة، وأن أولئك الذين لا يعنون إلا بالموسيقى وحدها تكون فيهم نعومة غير مستحبة.
- ومع ذلك فان تلك القسوة إنما تنشأ عن العنصر الغضبي في طبيعتنا، وهو العنصر الذي يمكن تحويله، إن أحسن قيادة، إلى شجاعة، على حين أنه يؤدي، لو بلغ حد الافراط، الى خشونة فظة لا تعالج.
- هذا ما أعتقده.
- أما النعومة فتأتي من الاستعداد الفلسفي الذي يزداد طراوة لو أرخى له العنان، على حين أنه يظل رقيقا منظما لو أحسن قياده .
- بالضبط . (...)

٣٧/٣٦

(ص٢٨٦ — د ٤١١)

- ولكن لو لم يكن له من شاغل سوى الرياضة البدنية، دون أدنى تهذيب بالفن أو الخيال، فلن يغنيه ميله الى المعرفة - ان وجد - شيئا ، بل سيضيف ذلك الميل تدريجيا، ما دام لا يتذوق أي علم، ولا يسهم في أي بحث أو مناقشة أو يشترك في ضرب من ضروب الموسيقى. وهكذا يغدو أشبه بالأصم الأعمى، لأنه باقتصاره على حواسه الخشنة لا يعلم كيف يوقظ ذلك الميل أو يهذبه.
- ذلك بالضبط ما حدث.

٣٨/٣٧

(ص ٢٨٦ —د٤١١)

- وهكذا ينتهي الأمر بمثل هذا الشخص إلى أن يغدو عدوا للثقافة، كارها للفنون بالضرورة. وهو لا يلجأ إلى الحجة للإقناع ، وإنما يبلغ أغراضه في كل الأحوال بالعنف والقسوة، وكأنه وحش مفترس، ويظل يعيش في جهله وفظاظته، وقد عدم تماما حاسة الرقة والتهذيب. (...)

٤٠/٣٩

(ص٢٧٥ — د٤٠٣)

- ولقد سبق لنا أن حظرنا على الحراس شرب الخمر حتى الثمالة: فالحارس هو أبعد الناس عن أن يشرب حتى ينتشي ولا يعود يعلم أين هو.(...)

٤١/٤٠

(ص٢٧٦ —س ٤٠٤)

– إن هوميروس خير من يرشدنا في هذا الصدد. فأنت تعلم أنه حين تكلم عن غذاء أبطاله في ميدان القتال، لم يجعلهم يتناولون سمكا، مع قربهم من شاطئ البحر في الهلسبونت، ولا لحما مسلوقا، وإنما لحما مشويا فحسب، وهو أسهل أنواع اللحوم إعدادا بالنسبة إلى المحاربين: إذ أن اقتصار المرء على استخدام النار أهون بكثير من حمل الأدوات المختلفة معه حيثما ينتقل.

– أجل ، بالتأكيد.

– أما التوابل، فأعتقد أن هوميروس لم يأت على ذكرها مطلقا، ولكن ألا تعتقد أن بقية الرياضيين يدركون أن عليهم، من أجل الإبقاء على بنيتهم، الامتناع عن كل هذه التوافه ؟

– أنهم ليدركون ذلك ويمتنعون عنها.

– وأما عن طريقة أهل سيراقوزة في المأكل، وتلك الأطعمة المعقدة المنوعة التي عرف بها أهل صقلية، فلست أظنك تقبلها، إن كنت تتفق معي على ما قلناه من قبل.

– كلا.

– ألا ترى معي أنه ليس من الخير أن يعشق المرء فتاة من كورينثه إن كان يود المحافظة على بنيته وقوته.

٤١

(ص٢٧٧ — د٤٠٤)

– ففي الموسيقى يؤدي التنوع إلى الفساد، وفي الجسم رأيناه يؤدي إلى المرض، أما البساطة فهي على عكس ذلك، تؤدي في الموسيقى إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدي بساطة الرياضة إلى بقاء الجسم صحيحا. أليس كذلك؟

– هذا هو الصواب.

٤٢

(ص٢٧٧/٢٧٨– د٤٠٥)

– ولكن إذا ما ساد الفساد وتفشى المرض في دولة ما، ألا يؤدي ذلك إلى تشييد محاكم متعددة، وهلا يزدهر القضاء والطب حين يبدي الأحرار ذاتهم اهتماما بهما وتحمسا لهما ؟

– بالتأكيد.

– فهل تستطيع أن تجد دليلا أقوى على فساد التربية العامة وانحطاطها من احتياج ذوي الثقافة الرفيعة، لا العامة والصناع وحدهم، إلى الأطباء والقضاء المهرة؟ ألا تظن أنه من المخجل، ومما ينم عن عيب أساسي في التربية، أن يلجأ المرء إلى عدالة يستعيرها من الغير، وأن ينصب من غيره أوصياء عليه وقضاة لحقوقه، ما دامت تعوزه العدالة الشخصية ؟

– الحق إن هذه أكثر الأمور مدعاة للخزي والخجل.

– ألا ترى أنه مما يدعو إلى مزيد من الخزي ألا يقنع المرء بقضاء معظم حياته في المحاكم، يرعى شئون قضاياه ويدافع عنها، بل يبلغ به سوء الإدراك حدا يجعله يباهي بخروجه على القانون، ويفخر بقدرته على التلون بشتى الطرق، وعلى التهرب بمختلف الوسائل، والتلوي كالغصن

اللين من أجل تجنب العقاب، كل ذلك لأغراض تافهة حقيرة، إذ أن شخصا كهذا لا يدرك إلى أي حد يكون من الأجمل والأنفع له، لو نظم حياته بحيث لا يشعر أبدا بالحاجة إلى قاض خمول ؟

– بلى، إن في هذا بالفعل لمزيد من العار.

– ومن الناحية الأخرى، ألا ترى أن من المخجل أن يهرع المرء إلى طبيب، لا من أجل جرح أو علة فصلية، وإنما لان حياة الخمول والترف، وهي الحياة التي بينا عيوبها، جعلته يمتلئ كالاسفنج بالعلل والغازات، بحيث يضطر أبناء اسقلبيوس Asclepios المهرة الى اختراع أسماء عجيبة للأمراض، كالانتفاخ والرشح – ألا ترى أن هذا شيء مخجل بحق ؟

– بلى، فهذه حقيقة أسماء أمراض جديدة غريبة.

٤٣

(ص٢٨٠-٤٠٧)

– وعلى ذلك ففي وسعنا أن نؤكد أن علم اسقلبيوس بهذه الحقيقة هو الذي أدى به إلى أن يقتصر على الاهتمام بأولئك الذين يتمتعون بصحة جيدة، بفضل متانة بنيانهم واتباعهم نظاما سليما في الحياة، فلا يصابون الا بأمراض عارضة. فعلاجه كان يتجه إلى هؤلاء وحدهم، ومن هنا كان يعالجهم بعقاقير وجراحات، دون أن يغير نظامهم الصحي المعتاد، كيلا ينقص من فعاليتهم بوصفهم مواطنين في الدولة، أما أولئك الذين قضت طبيعتهم الكامنة أن تتحكم فيهم العلل، فلم يشأ أن يطيل حياتهم التعسة عن طريق اتباعهم لنظام بطئ من التغذية والتصريف،

– أو أن يدعهم ينجبون نسلا له مثل تركيبهم. وذلك لأنه كان يعتقد أن من العبث علاج إنسان لا يمكنه أن يحيا تلك الحياة التي حددتها الطبيعة، لأن هذا ليس من صالحه ولا من صالح الدولة في شيء.(...)

٤٤

(ص٢٨٢ — ٤٠٩/٤١٠)

– وإذن، فليس هذا الرجل هو القاضي الذي نبحث عنه، القاضي الخير الحكيم، بل إن النوع الآخر هو الذي نريده. ذلك لأن الرذيلة لا يمكن أن تعرف نفسها، وتعرف الفضيلة معها، أما الفضيلة فإنها تصل على مر الزمان، بمعونة التعليم الذي يصقل النفس، إلى معرفة ذاتها ومعرفة الرذيلة. وعلى ذلك فإني أرى أن الفاضل، لا الشرير، هو الأجدر بأن يكون قاضيا حكيما.

– ذلك رأيي أيضا .

– وعلى ذلك، فسوف نقيم الطب والقضاء في دولتنا على نحو ما ذكرت، حتى يعني الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسيمة أو النفسية السليمة، أما من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين أعتل جسمهم يموتون، وسيقضي المواطنون أنفسهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم.

٤٥

(ص٢٧٩ — ٤٠٦)

– يالها من مكافأة عجيبة على فنه.

– لقد كان يستحق مثل هذه المكافأة، إذ أنه لم يدرك أن أسقلبيوس، إذا لم يكن قد أرشد خلفاءه إلى تلك الطريقة في العلاج، فلم يكن ذلك منه عن جهل أو قلة دراية، وإنما لأنه كان يعلم أن لكل امرئ، في دولة يحسن قادتها حكمها، مهمته المحددة التي يتعين عليه القيام بها، وأنه ليس

لأي فرد من الفراغ ما يمكنه من أن يقضي حياته مريضا يرعاه الأطباء. ونحن نرى الآن أن هذا يصدق على الصناع، ولكن من الغريب أننا لا نرى كيف يصدق أيضا على الأغنياء الذين نفترض أنهم سعداء.

– ماذا تعني ؟

فقلت : عندما يمرض نجار، فإنه يطلب إلى الطبيب دواء يؤدي به إلى القيء أو إلى تفريغ ما به من ألم، أو نوعا من الكي أو الجراحة التي تخلصه منه. أما إذا فرض عليه نظام صحي طويل الأمد، وأرغم على ارتداء الأغطية الصوفية على رأسه، وما شابه ذلك، فسيقول حتما إنه ليس لديه من القوت ما يسمح له بأن يكون مريضا، وأنه لا يرى أي جدوى في حياة لا يتفرغ فيها إلا لمرضه، ويتجاهل خلالها العمل الذي يتعين عليه أداؤه، وهكذا ينصرف عن هذا الطبيب، ويعود إلى حياته المعتادة، فيستعيد ما فقده من صحته، ويحيا لعمله ولمهنته. أما إذا لم يكن له من متانة البنيان ما يعينه على المقاومة، فسيخلصه الموت من جميع متاعبه.

– ذلك حقا هو الدواء الملائم لمن كان من هذه الطبقة.

فسألت: ولم ؟ أليس ذلك راجعا إلى أن لديه مهنة يتعين عليه ممارستها إذا أراد أن يعيش.

– هذا واضح.

– أما الغني، ففي وسعنا أن نقول عنه إنه لا يجد عملا يعجز عن الحياة لو انصرف عنه.

– أجل، يمكننا أن نقول ذلك بالتأكيد.

– ألم تستمع إلى قول " فوكوليدس ":

" على المرء أن يمارس الفضيلة بعد أن يجد ما يصون رمقه"(...).

٤٦

(ص٢٨١/٢٨٢ ـــ س ٤٠٨/٤١٠)

– فقال: هذا عين الصواب. ولكن خبرني عن رأيك فيما سأقول ياسقراط : ألسنا بحاجة إلى أطباء مهرة في مدينتنا؟ فإن كانت لنا حاجة اليهم، فلتعلم أن أمهر الأطباء هم أكثرهم خبرة في علاج الأصحاء والمرضى على السواء، كما أن أعدل القضاء هم أولئك الذين مارسوا القضاء في حالات منوعة متعددة.

– إني لأتفق معك في أننا بحاجة إلى أطباء مهرة وقضاة عادلين، ولكن أتعلم من هم الذين ينطبق عليهم، في رأيي، هذا الوصف؟

– سأعلم ذلك إن أنبأتني به.

– سأحاول. ولكنك جمعت في سؤال واحد بين شيئين متباينين.

كيف ؟

– لنتكلم أولا عن الأطباء. إن أمهرهم هم أولئك الذين يبدأون فنهم من وقت مبكر، ويجمعون إلى درايتهم بفنهم، أكبر قدر من الخبرة بالعلل الجسمية، والذين يمرون هم أنفسهم بكل الأمراض لأن بنيانهم ضعيف. ذاك لأنهم، في رأيي، لا يشفون أجسام الرضى بأجسامهم هم، وإلا لكان من المحرم عليهم أن تعتل صحتهم أو أن يمرضوا. وإنما هم يعالجون الجسم بالنفس، والنفس لا يمكنها علاج أية علة إن لم تكن هي ذاتها قد عانت هذه العلة.

٤٧

(ص٢٨٢/٢٨٣- د٤٠٩)

– أما القاضي، أيها الصديق، فإنما يعالج النفس بالنفس. ومن هنا لم يكن من الخير أن تخالط نفسه منذ حداثتها نفوس الأشرار، ولا أن تمر هي ذاتها بتجربة كل الشرور والآثام حتى تستطيع أن تتصور آثام الغير على نحو صحيح، مثلما يشخص الطبيب الأمراض بناء على تجربته الخاصة. وإنما لابد أن تكون قد شبت منذ حداثتها على البراءة والبعد عن كل الرذيلة، إن شئنا أن يكون حكمها على ما هو عادل صحيحا، بفضل تجاربها النزيهة الخاصة. ومن هنا كان طيبو القلب ساذجين في حداثتهم، يسهل انخداعهم بحيل الخبثاء، فهم لا يجدون في أنفسهم نظائر لعقلية الأشرار المعوجين.

– أجل، إن في هذا نقصا كبيرا.

– وعلى ذلك، لا يمكن أن يكون القاضي الصالح شابا، وإنما ينبغي أن يكون شيخا، عرف كنه الظلم خلال تجاربه الطويلة، على ألا يكون قد عرفه عن طريق ممارسته للرذيلة في نفسه، وإنما ينبغي أن يكون قد عرفها، بخبرته الطويلة، من حيث هي رذيلة غريبة عنه، توجد في نفوس الآخرين، وأن يدرك ما تنطوي عليه من شر عن طريق الدراسة لا الممارسة.

– لاشك أن قاضيا كهذا هو القاضي الأمثل حقا.

– وهو أيضا القاضي الخير الذي كنت تتحدث عنه، لأن من تربت نفسه على الخير كان خيرا، أما ذلك الرجل الماكر الذي يسارع ذهنه إلى الشك في الشر دائما، والذي يبدو، من بعد ما اقترفه هو ذاته من مظالم لا حصر لها، بارعا ذكيا عندما يتعامل مع أشباهه، مثل هذا الرجل إنما يثبت مهارة وفطنة لأن ضميره يعكس صورة ضمائر الأشرار، أما إذا تعامل مع أناس خيرين تقدم بهم العمر، فعندئذ يتبدى غباؤه حين ينظر إليهم نظرة ملؤها الريبة، وحين يجهل معنى استقامتهم، لأنه لا يجد لها في نفسه أي نظير. وإذا كان يبدو لنفسه وللآخرين أقرب إلى الفطنة منه إلى الجهالة، فما ذلك إلا لأن روابطه بالأشرار أوثق من روابطه بالأخيار.

٤٨

(ص ٢٨٧/٢٨٨ — د٤١٢/٤١٣)

– و ما دام على حكامنا أن يكونوا خير الحراس، أولا يجب أن يكونوا أصلح الناس للمحافظة على المدينة؟

– بلى .

– ألا يجب أن يتوافر لديهم، من أجل ذلك – ذكاء ومقدرة خاصة، وكذلك عناية كبرى بمصالح الدولة ؟

– هذا صحيح.

– غير أن خير ما يعنى به المرء هو ما يحبه.

– بلا شك.

– على أن أكثر ما يحبه المرء هو ما يقتنع بأن صالحه يتفق مع نفعه الخاص، وما نعتقد أن في نجاحه نجاحا خاصا له، وفي إخفاقه إخفاقا خاصا له.

– هذا صحيح.

– وإذن فسنختار من بين جميع الحراس، أولئك الذين يبدون لنا، بعد اختبارهم، أكثر حماسة للقيام طوال حياتهم بما يرونه نافعا للدولة، ويأبون أن يفعلوا، بأي ثمن، ما يتعارض والصالح العام.

– هؤلاء هم الحكام الصالحون بحق.

– وهكذا يبدو لي من الضروري أن نتتبعهم في مختلف أعمارهم للتأكد من حرصهم على مراعاة تلك القاعدة، ومن أن أي وعد أو أي وعيد لن يجعلهم يتخلون أو يتغافلون عن ذلك المبدأ، وهو إيثار ما هو أنفع للدولة. ما الذي تعنيه بهذا التخلي ؟

٤٨

(ص١٨٩/٢٨٨– د ٤١٣)

– أجل.

– كما أن المرء يكون مهددا إذا اضطره الحزن والألم إلى تغيير رأيه.

– إني لأفهم ذلك أيضا، وأدرك صحة قولك.

– ويكون مسلوب الإرادة، كما أظنك ستوافقني، عندما يتغير رأيه لأن اللذة تخدره، أو لأن الألم يرهبه.

٤٩

(ص٢٨٨ — د ٤١٣)

– سأوضح لك الأمر : إني اعتقد أن نفوسنا تتخلى عن الرأي إما طوعا أو كرها. فهي تتخلى عنه طوعا إن كان باطلا أو كنا مخدوعين فيه، وكرها إن كان صحيحا.

– إني لأفهم أن نتخلى عن الأمر طوعا، أما أن نتخلى عنه كرها، فهذا ما أطلب منك مزيدا من الإيضاح فيه.

– أين الصعوبة في هذا ؟ ألا تتفق معي على أن المرء لا يتخلى عما هو خير إلا مكرها على حين أنه يتخلى عن الشر طائعا؟ وهلا ترى أن انخداع المرء بصدد الحقيقة شر، بينما أن وصوله إلى الحقيقة خير؟ وأليس مما يوصل إلى الحقيقة أن تكون للمرء آراء صائبة ؟

– انك لعلى صواب في هذا، وإني لأعتقد أن المرء لا يحرم من الرأي الصائب إلا كرها.

– ألا ترى أن المرء لا يتخلى عنه إلا إذا كان مهددا، أو مسلوب الإرادة أو مغتصبا؟

– مازلت عاجزا عن إدراك مرماك.

– يبدو أنني أتكلم بأسلوب شعراء التراجيديا ! إنني أطلق اسم الاغتصاب على الحالة التي يجبر المرء فيها على التخلي عن رأيه أو ينساه، إذ أن المجادلة في الحالة الأولى ، والزمان في الحالة الثانية يسلب المرء رأي دون أن يشعر بذلك، أتفهمني الآن ؟

٤٩

(ص٢٨٣ — د٤١٣/٤١٤)

– وعلى ذلك فلا بد أن ننتقي، من بين حراسنا، أشدهم إخلاصا بهذا المبدأ الأساسي، وهو أن يرعى المرء في كل ما يفعل صالح الدولة وحدها. وعلينا أن نختبرهم منذ طفولتهم، بأن نعهد إليهم بالأعمال التي تعرضهم لنسيان هذا المبدأ أو تؤدي بهم إلى الخطأ، ثم ننتقي منهم من يظل يتمسك به ، ومن يصعب اغراؤه، بينما نستبعد من لم يكن كذلك. أو ليس هذا ما ينبغي عمله؟

– بلى .

– كذلك ينبغي أن نعرضهم لأعمال مرهقة ومعارك شاقة، ونلاحظ مدى وجود نفس الصفات فيهم.

– الحق معك في هذا.

– وينبغي أن يمروا بعد ذلك بتجربة ثالثة، هي أن نغريهم بالسلطة والنفوذ، ونلاحظهم وهم يتسابقون فيما بينهم. وكما يقود المرء الحصان القوي وسط الجلبة والضوضاء ليرى إن كان جبانا، فكذلك ينبغي أن نلقي بمحاربينا في صغرهم وسط أشياء مخيفة ثم نغمرهم بالملذات، ونعجم عودهم خلال ذلك باختيار أقسى من ذلك الذي يلقي به المرء الذهب بالنار، لنعلم إن كانوا يقاومون المغريات ويظلون على استقامتهم في كل الظروف، وإن كانوا حراسا صالحين لأنفسهم وللموسيقى التي تعلموا دروسها، وان كانوا يحتفظون في كل سلوك لهم بما في الموسيقى من إيقاع وتوافق. مثل هؤلاء الحراس هم أنفع الناس لأنفسهم ولوطنهم.

فإذا ما وضعناه له من اختبارات متتابعة في طفولته وسبابه ورجولته، فلننصبه حارسا يرعى شئون الدولة، ولنكلله بألقاب الشرف طوال حياته وبعد مماته، ونخلد ذكراه بأفخم القبور والنصب التذكارية . أما من لم يكن منهم كذلك، فسوف نستبعده حتما. تلك يا جلوكون، في صورة عامة ودون الدخول في التفاصيل، هي الوسيلة التي أرى من الواجب اتباعها من أجل اختيار الحكام والحراس.

– يبدو لي أيضا أن هذه خير وسيلة تتبع.

٥٠

(ص٢٩٩– د٤٢٣)

– إنها أهون من تلك التي ذكرتها من قبل: اعني وجوب ضم المنحلين من أبناء الحراس إلى الطبقات الأخرى، ورفع الأطفال الموهوبين للطبقات الأخرى إلى مرتبة الحراس. فقد كان هدفنا من ذلك هو أن يعود الحكام بقية المواطنين على أداء ما يصلحون له من المهام، بحيث يكون لكل منهم عمل واحد، حتى يظل كل منهم، حين يركز اهتمامه على العمل الوحيد الذي يصلح له، محتفظا بوحدته الشخصية، بدلا من أن تتفرق.(...)

٥١

(ص٢٩٠ /٢٩٢– د٤١٥)

– هذا صحيح.

والآن، فلقد تحدثنا منذ قليل عن الأكذوبة الضرورية. ولكن كيف نتصرف بحيث نجعل الحكام أنفسهم، ثم بقية المواطنين ان استطعنا يصدقون أكذوبة مفيدة ؟

– أية أكذوبة تعني ؟

– لا تنتظر مني أن أروي لك شيئا جديدا؟ فتلك قصة فينيقية تروي أمرا يقول الشعراء إنه حدث في مناطق كثيرة من العالم، ولكنه لم يحدث في أيامنا، وليس من السهل إقناع أحد بأنه سيحدث يوما ما.

– يبدو لي أنك تلجأ إلى حيل مختلفة حتى لا تعبر مباشرة عن فكرتك.

– سنرى عندما أتم حديثي أنني على حق في ترددي.

– لنتكلم دون أن نخشى شيئا.

– سأفعل، وان لم أكن أدري من أين لي الشجاعة الكافية والتعبيرات الملائمة لهذا العمل. إني سأحاول أن أقنع الحكام ذاتهم، والجنود أولا ثم بقية المواطنين، إن كل تعليم وتهذيب تلقوه منا، واعتقدوا أنهم يستشعرون آثاره ويحسون بها في أنفسهم، ليس إلا حلما، وأنهم في الواقع لم يربوا ويعلموا إلا في باطن الأرض، وهم وكل أسلحتهم وعتادهم، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الآن أن ينظروا إلى الأرض التي يسكنونها وكأنها أمهم ومربيتهم، وأن يذودوا عنها إن هاجمها أحد، ويعدوا بقية المواطنين إخوة خرجوا من بطن الأرض نفسها.

– هذا صحيح. ولكن انتظر لتستمع إلى نهاية القصة. وسأقول لهم مواصلا هذه الأسطورة، إن من الصحيح أنكم جميعا، يا أهل هذا البلد، اخوة. غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب. لهذا كان هؤلاء أنفسكم. ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس. ولما كنتم جميعا قد نبتم من بذرة واحدة، فان أبناءكم، على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة ، قد يأتون أحيانا من الفضة لأبوين من ذهب، أو من الذهب لأبوين من الفضة، وكذلك الحال في المعادن الأخرى. لهذا عهد الله إلى الحكام أولا وقبل كل شيء برعاية الأطفال، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم. فان دخل في تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد، فينبغي ألا تأخذهم بهم رحمة، وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه، ويدخلوهم في زمرة الصناع أو العمال، أما إذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضة فعليهم أن يقدروهم حق قدرهم، ويرفعوهم إلى مرتبة الحراس أو المحاربين، إذ أن هناك نبوءة تقول إن الدولة تفنى لو حرسها الحديد والنحاس. والآن فهل تعرف وسيلة لبث الإيمان بهذه الأسطورة في النفوس ؟

– لست أعرف أية وسيلة تصلح للجيل الحالي، غير أن في وسع المرء أن يدفع أبناءه إلى تصديقها، ومن بعدهم ذريتهم ورجال المستقبل (...).

وعندما يختارون معسكرهم، ويقيمون الصلوات والتضحيات التي تتناسب معه، عليهم أن يقيموا خيامهم. فما رأيك في هذا؟

– إن رأيي كما ستقول.

– أرى أن تكون هذه خياما تقي البرد القارس والحر اللافح، أليس كذلك ؟

– بلا شك ، إنك تعني أنهم سيقيمون فيها ؟

– أجل، ولكني أعني انهم سيعيشون فيها حياة الجنود، لا حياة رجال الأعمال.

٥٢

(ص٢٩٢/٢٩٦ — د ٤١٦/٤٢١)

– وما الفرق في رأيك بين الاثنين ؟

– سأحاول أن أوضحه لك: ليس أضر ولا ابعث على الخجل بالنسبة إلى الراعي من أن يربي ويغذي، من أجل حماية قطعانه، كلابا تدفعهم شراستهم أو جوعهم أو أية عادة سيئة أخرى تعودوها إلى التعرض بالأذى للماشية، فيتحولون من كلاب إلى ما يشبه الذئاب.

– هذا شيء ضار ولا شك.

– وإذن فمن الواجب اتخاذ كل التدابير التي تحول دون سلوك حراسنا على هذا النحو إزاء مواطنيهم، بحيث يسيئون استخدام قدرتهم، ويغدون سادة شرسين بدلا من أن يكونوا حماة يقظين.

– أجل، علينا أن نحول دون ذلك بكل وسيلة.
– ولكن أنجح الوسائل لتحصينهم ضد المغريات هي أن يكون تعليمنا لهم سليما.
– ولكن ألم يكن تعليمهم السابق سليما؟
– ليس لدينا من الأسباب ما يكفي لتأكيد ذلك يا عزيزي جلوكون، وغاية ما نستطيع أن نؤكده هو، كما قلت منذ برهة، أن التعليم السليم، أيا كان، هو أفضل سبيل إلى جعلهم يعاملون بعضهم بعضا، ويعاملون من يتولون رعايتهم بالحسنى.
– الحق معك في هذا.
– وإلى جانب هذا التعليم، فإن أي تفكير سليم يقضي بأن نختار لهم من المساكن والمقتنيات ما يضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراسا، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين.
– هذا بالفعل أمر يحتمه التفكير السليم.
– فلنبحث الآن، وفي ذهننا هذا الهدف، في نوع الحياة ونوع المساكن الذي يصلح لهم. إن من الواجب أولا ألا يكون لأي منهم شيء يمتلكه هو وحده، إلا عند الضرورة القصوى، وبعد ذلك ينبغي ألا يكون للواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره، أما الغذاء الضروري لتكوين رياضيين محاربين أقوياء شجعان، فسوف يمدهم منه مواطنوهم، لقاء خدماتهم، بالكميات التي تكفيهم عاما واحدا بالضبط، لا يزيد ولا ينقص. وعليهم أن يتناولوا وجباتهم سويا ويعيشوا جماعة كالجنود في ساحة القتال. أما الذهب والفضة، فسنؤكد لهم أن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهبا وفضة وهبهما لهم الله، وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم، وأن من العار ان يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهي بإضافة الذهب الأرضي إليه، إذ أن ذلك الذهب الذي يتنافس عليه العامة كان مبعثا لشرور لا حصر لها، على حين أن الذهب الذي يكمن في نفوسهم من معدن نقي، وأنهم هم وحدهم، دون بقية المواطنين، الذين ينبغي عليهم ألا يجمعوا مالا أو يمسوا ذهبا، أو أن يأويهم هم والذهب سقف واحد، أو أن يلبسوا حليا تزدان بها أجسامهم، أو أن يشربوا في أكواب من الفضة أو الذهب. ففي هذه الحياة وحدها يكون خلاص نفوسهم وخلاص الأمة. ذلك بأنهم لو تملكوا كالآخرين حقولا وبيوتا وأموالا، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مبغضين ومبغضين، خادعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج، وبهذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلي حافة الهاوية. لهذه الأسباب كلها أرى من الواجب أن توضع مثل هذه القواعد لمساكن الحراس ومقتنياتهم. فهلا ينبغي أن تسن هذه القواعد في قانون؟
فقال جلوكون : هذا واجب حتما.
وهنا تكلم أديمانتوس بدوره فقال:
– بم تجيب يا سقراط إن اعترض عليك أمرؤ قائلا: إن حراسك لن يكونوا سعداء كل السعادة، وأنهم هم أنفسهم سيكونون سبب تعاستهم، إذ أنهم ، مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة، لا ينالون من المجتمع أي نفع من ذلك النوع الذي يتمتع به غيرهم من حكام الدول: كتملك الأراضي الشاسعة، وبناء القصور الجميلة الشامخة الحافلة بالأثاث المترف، وتقديم القرابين إلى الآلهة بأسمائهم، وتكريم ضيوفهم ببذخ، وامتلاك ما كنت تتحدث عنه من خيرات، كالذهب والفضة، فضلا على كل ما ينعم به أصحاب الثورات من المتع. أما إذا أخذنا بأوصافك هذه فسوف يكونون أشبه بجنود مرتزقة تستأجرهم الدولة، ولا عمل لهم سوى أن يكونوا حراسا يقظين فحسب.

فقلت: هذا صحيح، بل أنهم فضلا على ذلك، لن يتقاضوا من أجر سوى قوت يومهم، دون أن يضيفوا إليه مالا، كما يفعل غيرهم من المرتزقة، بحيث يعجزون عن القيام برحلة إلى الخارج يروحون بها عن أنفسهم، وعن تقديم الهدايا إلى العشيقات، أو الإنفاق كما يشاؤون في وجوه متعتهم، كما يفعل غيرهم ممن نعدهم سعداء، تلك – وكثير غيرهما، نقاط أغفلتها في اعتراضك.

– حسن، أضفها إليه.

– أتريد الآن أن تعلم ردي على هذا الاعتراض؟

– اجل.

– ليس علينا إلا أن نلتزم نفس الطريق الذي اتبعناه حتى الآن. وعندئذ ستجد الرد الكافي. فسوف نقول إننا، مع كوننا لا نستبعد أن يكون حراسنا سعداء كل السعادة في مثل هذه الظروف، فإننا لم نستهدف في تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين، وإنما كان هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها. وكان رأينا أن العدالة لا تتمثل على خير وجه إلا في دولة كهذه، مثلما يتمثل الظلم في الدول التي يقوم بناؤها على أساس فاسد. وهكذا أتاح لنا هذا الكشف أن نجيب عن السؤال الذي كان يشغلنا منذ البداية. فنحن نود، في الوقت الحالي، أن نقيم دولة سعيدة، أو هذا على الأقل ما نعتقده، ولا نود أن نستثني من السعادة فيها أحدا، إذ أننا لا نريد سعادة البعض، بل سعادة الجميع، وبعد ذلك سنعرض للدولة المقابلة لها. فان كنا بصدد نحت تمثال وأتانا شخص يلومنا على أننا لم نستخدم أجمل الألوان في أجمل أجزاء الجسم، لأننا صغنا، وهي زينة الجسم، لون أسود لا أرجواني، فعندئذ نكون على صواب، فيما اعتقد لو أجبناه قائلين "يا لك من ناقد غريب، أتظن أن علينا أن نجمل العيون إلى حد لا تعود معه عيونا على الإطلاق، ولا أي عضو آخر؟ أليس الأفضل أن نضفي على المجموع الجمال اللائق به باعطائنا لكل جزء اللون الملائم له؟" وهذا يصدق أيضا على موضوعنا الراهن: فلا تجعلنا إذن نضفي على الحراس سعادة تجعلهم لا يعودون بعد ذلك حراسا. ولو جاز ذلك، لكان لنا أن نلبس الزراع أثوابا فضفاضة يجرون أذيالها، ونغمرهم بالذهب، ولا ندعهم يفلحون الأرض لا إذا وجدوا في ذلك متعة لهم، وأن نجعل صناع الفخار يضطجعون على آرائك، ويشربون حتى الثمالة. ويولون الولائم وهم إلى جوار النار والآلات اللازمة لصنعتهم، بحيث لا يشتغلون إلا كلما حلا لهم ذلك. ففي وسعنا أن نضفي على الجميع سعادة من هذا النوع، حتى تغدو المدينة كلها سعيدة. ولكن إياك أن تقتنع بفكرة كهذه، إذ أننا لو أخذنا بنصيحتك لما عاد الزراع زارعا، ولا صانع الفخار صانعا، ولما ظل امرؤ على حاله، أي لما عادت هناك دولة. بل إن الأضرار التي تجلبها هذه الفوضى أقل لدى الصناع منها لدى الحراس: إذ أنه لو ساءت حال صانعي الأحذية، ولم يعودوا كذلك إلا بالاسم، لما كانت العاقبة وخيمة على الدولة، أما إذا لم يعد حراس القوانين والدولة حماة لها إلا بالاسم، لجروا على الدولة كلها خرابا لا يعوض، إذ أن نظام الدولة وسعادتها إنما يتوقف عليهم وحدهم. إننا نسعى إلى أن نكون حراسا حقيقيين، لا يجلبون للدولة أي شر. فإذا ما دعا صاحب هذا الاعتراض إلى جعلهم أشبه بمجموعة من الفلاحين اللاهين وهم يحتفلون بأعيادهم، بدلا من أن يجعلهم مواطنين عاملين، لكان في ذهنه شيء آخر غير الدولة. فلنبحث إذن إن كان هدفنا هو أن نحقق للحراس أكبر قدر من السعادة، أم أننا نضع نصب أعيننا نفع المدينة بأسرها، وننظر إلى الصالح العام. فان كان هدفنا هو الأخير فعلينا أن نحض حراسنا وحماتنا بالوعد أو نرغمهم بالوعيد، كما نفعل مع غيرهم من المواطنين، على أن يؤدوا على خير وجه ممكن ما يصلحون لكل طبقة أن تتمتع بالسعادة على قدر ما تؤهلها لذلك الطبيعة.

– هذا أفضل رد ممكن.

٥٣

(ص٢٩٦/٢٩٤ — د٤٢١)

والآن، هاهي ذي ملاحظة أخرى وثيقة الصلة بالسابقة فلنر ما إذا كنت توافقني عليها.

وما هي ؟

– أن نبحث ما إذا كان الشيئان اللذان سأذكرهما يفسدان الصناع ويجعلانهم غير صالحين للعمل.

– وما هما ؟

– الغنى والفقر .

– وكيف ذلك؟

– إليك الجواب : أتظن أن صانع الفخار، إذا أصبح ثريا، يود أن يواصل ممارسة مهنته ؟

– كلا.

– ألا يزداد في كل يوم خمولا وإهمالا ؟

– بلاشك .

– وبالتالي، يزداد فسادا في مهنته ؟

– أجل ، إلى حد بعيد.

– ومن جهة أخرى، فإذا ما أعاقته الفاقة عن أن يحصل على الأدوات اللازمة لعمله، لقلت جودة صنعته، ولجعل من أبنائه أو غيرهم صناعا فاسدين إذا ما علمهم حرفته.

– لابد أن يكون الأمر كذلك.

– وإذن فالفقر والغنى سواء من حيث أنهما يهبطان بمستوى الصنعة ، والصانع ذاته.

– يبدو لي ذلك.

– فها نحن إذن قد اهتدينا إلى مهمة جديدة لحراسنا، هي أن يمنعوا بكل الوسائل تسلل هاتين الآفتين إلى المدينة.

٥٤

(ص ٢٣٠–د ٣٧٠/٣٧١)

– كلا، فهناك أناس سيكلفون، حين يعملون بهذه الحاجة التي تقتضي منهم التدخل، بالقيام بعملية التوسط والبيع. وهؤلاء، في الدول ذات التنظيم المحكم، هم عادة أضعف الناس صحة وأعجزهم عن كل عمل آخر. فعملهم ينحصر في البقاء داخل السوق، وفي دفع النقود ثمنا لسلع من يريدون البيع، ثم تسلم النقود ممن يريدون الشراء.

– وإذن، فنتيجة لهذه الحاجة، لابد أن يكون في دولتنا وسطاء للبيع والشراء، على حين نطلق اسم التجار على أولئك الذين ينتقلون من بلد إلى آخر؟

– بالضبط.

٥٥

(ص ٢٣٢/٢٣٣–د ٣٧٣)

على أني أعتقد أن التركيب الذي رسمته للدولة هو التركيب الصحيح السليم. أما إذا شئت أن ترى دولة بلغت قمة الترف، فليس لدي على ذلك اعتراض : إذ أنني أعتقد أن هناك من لا يرضون عن هذه الحياة البسيطة، وإنما يودون إضافة الأرائك والمناضد وغيرها من الأثاث، والحلوى

والعطور والبخور والشطائر، وكل الأنواع الممكنة من هذه الكماليات. فهم لا يرون أن الضروريات تنحصر فيما أوضحته من مساكن وملابس وأحذية، وإنما يضيفون إليها اللوحات المرسومة وكذا أنواع الزخارف، واقتناء الحلي والعاج وكل غال نفيس أليس كذلك؟

- بلى.

- وإذن، فلنوسع دولتنا، مادامت الصورة الأولى الصحيحة لم تعد كافية. ففي هذه الحالة تحتشد المدينة وتمتلئ بعدد وافر من الناس لا يدعو إلى وجودهم فيها سوى الحاجات السطحية ، ومن أمثالهم مختلف أنواع القناصة والصيادين، والمقلدون الذين يختص بعضهم بالأشكال والألوان، وبعضهم بالموسيقى، وهم الشعراء ومن يصاحبهم من المغنين، ومن الممثلين والراقصين ومنظمي المسارح، وصناع مختلف الأدوات، وخاصة أدوات الزينة للنساء. وسنضطر إلى زيادة عدد الخدم، ولا أخالك تظن أننا لن نكون بحاجة الى معلمين ومرضعات ومربيات، ووصيفات وحلاقين وطباخين ورعاة للحيوان، وهم الذين لم نكن بحاجة إليهم في دولتنا السابقة، وإنما أصبحوا الآن لازمين لتربية مختلف أنواع الحيوانات لمن شاء أكلها. أليس كذلك ؟

٥٦

(ص ٢٣٣-د٣٧٣)

- ولكن الحياة على هذا النحو تجعل وجود الأطباء ألزم كثيرا من ذي قبل ؟

- أجل، ألزم بكثير.

- ثم تصبح الأرض التي كانت تكفي لإطعام ساكنيها، أضيق وأقل من أن تكفيهم. ألا ترى ذلك؟

- هذا صحيح.

- وعندئذ، ألا نضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا، ان شيئا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزرع والرعي؟ كذلك، ألا يضطر جيراننا بدورهم إلى التعدي على أرضنا، ما داموا قد استسلموا بعد عبورهم حدود الضرورة، لشهوة التملك الجامحة؟

- هذا أمر لا مفر منه يا سقراط.

- وإذن فسوف نشن الحرب يا جلوكون، والا فماذا تظننا فاعلين ؟

- لا مفر لنا من ذلك.

٥٦

(ص٣٤٣- د٤٥٧)

- ها نحن أولاء قد اجتزنا أولى العقبات في الموضوع الذي نبحثه، وأعني به أحكام القانون الخاص بالنساء. فنحن لم نكن فقط على صواب حين قلنا إن كل الأعمال يجب أن تقسم بين الحراس والحارسات، بل لقد أثبتت محادثتنا أيضا أن هذه القاعدة ممكنة التحقيق ومفيدة.

٥٧

(ص٢٩٧/٢٩٨- د ٤٢٢)

- أية آفتين تعني ؟

- الثراء والفاقة، إذ أن الأولى تورث الطراوة والخمول، وتولد نزوعا هداما، والثانية تؤدي إلى جانب هذا النزوع الهدام، إلى الضعة والرغبة في اقتراف الشر.

– هذا عين الصواب، غير أن هناك أمرا يستحق منا العناية ياسقراط. فكيف يتسنى لدولتنا، دون أن تغرق في الثراء، أن تشن الحروب، ولا سيما إذا اضطرت إلى الدفاع عن نفسها ضد دولة قوية ثرية ؟

– إني أقر بأن من الصعب عليها أن تصمد أمام دولة واحدة، أما إذا تعلق الأمر بدولتين كهاتين اللتين تتحدث عنهما، لصار الأمر أهون.

فصاح : ما هذا الذي تقول ؟

– لنتساءل أولا " ألن يواجه محاربونا المتفرغون للقتال قوما أغنياء" ؟

– أجل ، أوافقك على هذا .

– عجبا يا أديمانتوس ! أليس من رأيك أن مصارعا واحدا متمرنا على فنون العراك قادر على الصمود أمام خصمين يجهلان المصارعة، فضلا عن أنهما غنيان يكتنز جسماهما شحما؟

– وهل تظن أن الأغنياء أبرع في الحرب منهم في المصارعة ؟

– كلا بلا شك .

– إذن فمن السهل أن يستطيع محاربونا المدربون الصمود أمام عدو عدته ضعفهم أو ثلاثة أضعافهم.

– أوافقك على ذلك، إذ يبدو لي أنك على حق .

– فإذا ما أوفدنا إلى إحدى الدولتين رسولا يقول لحكامها : " لا تستعمل الذهب ولا الفضة، فهما محرمان في بلدنا، أما في بلدكم فلا، وإذن فتحالفوا معنا، وسنمنحكم ما تسفر عنه المعركة من أسلاب"، أتظن أن أحدا يرضى، بعد تقديم عرض كهذا، أن يشن الحرب على كلاب عجفان قاسية، ولا يضم إلى هذه الكلاب لمحاربة الخراف السمينة الضعيفة؟

– لا أظن ذلك، ولكن إذا ما كدست دولة واحدة ثورات كل الدول الأخرى، ألن تكون خطرا على الدولة الضعيفة التي لا تملك من هذه الثورات شيئا؟

– إنه لمن السذاجة حقا أن يعتقد المرء أن اسم الدولة يمكن أن ينطبق على أية دولة أخرى غير تلك التي نحن بصدد تكوينها.

٥٨

(ص ٢٩٨/٢٩٩ — د٤٢٣)

أما دولتك فمادامت تساس بالحكمة تبعا للنظام الذي وصفناه، فسوف تصبح أعظم الدول، لا من حيث الشهرة، بل أعظمها بالمعنى الحقيقي، حتى لو لم يكن لديها سوى ألف محارب، ولن تجد لها في العظمة نظيرا، لا بين الإغريق ولا بين البرابرة، مع أن ظاهر الأمور يوهمك بأن كثيرا من الدول تماثلها في عظمتها. أليس الأمر كذلك؟

– بالتأكيد .

– وهكذا يمكننا أن نقرر أفضل المبادئ التي ينبغي أن يراعيها حكامنا في تحديدهم لحجم الدولة والاتساع والملائم لرقعتها، على أن يكفوا بعد ذلك عن كل توسع.

– وما هو هذا الحد ؟

– انه، في رأيي، أن تتوسع الدولة مادام هذا التوسع لا يفسد وحدتها، دون أن تتجاوز هذا الحد .

– هذه قاعدة رائعة .

وها هي ذي قاعدة أخرى نفرضها على حراسنا: وهـي أن يحرصوا كـل الحرص علـى ألا تبدو الدولة أصغر مما ينبغي، ولا أكبر مما ينبغي وإنما تظل في أفضل وسط، بحيث تحتفظ بوحدتها.

٥٩

(ص ٣٠٠ –د ٤٢٤)

– ويقينا أن المدينة عندما تبدأ بداية سليمة ، فإنها تنمو كالدائرة: فالتربيـة والتـهذيب إذا ما أحسن توجيههما، كونا أناسا أخيارا، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كـامل، يغـدون أفضل من كل من سبقهم وترتقي كل صفاتهم، ومنها الصفات الموروثة، كما نشاهد في الحيوانات.

– هذا معقول.

– وإذن فعلى حراس الدولة، بالاختصار، أن يحذروا من أن يفسد أي شـخص التعليـم كمـا يهوى، لأن من واجبهم أن يكونوا في يقظة دائمة لئلا يأتي أحد ببدع مضادة للنظـام المتبـع في تربيـة الجسم والنفس. فإذا ما قال الشاعر "إن النـاس يميلـون خاصـة إلى أحـدث مـا سينشـده المغنـون مـن أغنيات"، فليحرصوا كل الحرص على ألا يتوهم أحد أن الشاعر يقصـد طريقـة جديـدة في الغنـاء، لا أغنيات جديدة، أو أنه يحض الناس على اتباع هذه البدعة. فليس لنا أن نطري قـول الشـاعر هـذا، ولا أن نفسره على هذا النحو، إذ أن ابتداع طريقة جديدة في الموسيقى شيء ينبغي أن نحذره، ففـي ذلك إفساد تام للمجتمع، إذا كان صحيحا ما يقول به دامون Damon ، وما أؤمن به بدوري، مـن أن المرء لا يستطيع تغيير طرق الموسيقى دون أن يقلب معها الموازين الأساسية للدولة رأسا على عقب.

– ينبغي أن تدرجني أنا أيضا ضمن أنصار هذا الرأي.

– ففي ميدان الموسيقى هذا إذن، يتعين على الحراس أن يكونوا يقظين في حراستهم.

– من المؤكد أن خرق قوانين الدولة يتم في هذا الميدان بسهولة بحيث لا يشعر به أحد.

– أجل، إنه ليتم باسم اللهو، دون أن يبدو على المرء أنه يرتكب شيئا ضارا.

فقال: تماما، فهذه هي الطريقة التي يحدث بها: إنه ليثبت أقدامه رويدا رويدا، ويتغلغل خلسة في عادات الناس وطباعهم، حتى إذا ما تمكن من نفوسهم، انتقل إلى المعاملات التي تتـم بـين الفرد والآخرين، ومن هذه المعاملات ينتقل إلى مهاجمة القوانين والمبادئ التي تسـير عليـها الحكومـة بكل جرأة، بحيث لا يترك في النهاية شيئا إلا وقوض أركانه سـواء في الحيـاة الخاصـة أو في الحيـاة العامة.(...)

٦٠

(ص٣٠١/٣٠٢–د٤٢٥)

– أي القواعد تعني ؟

– أعني هذه القواعد: أن يعتاد المرء الصمت في صغره في حضرة الكبار، كما يقضي الأدب، وأن يقوم ليجلسوا هم، وينهض إذا ما اقتربوا منه، ويحترم أباه وأمـه، وألا ينحـرف عـن التقـاليد في مظهره العام، كالطريقة التي يقص بها شعره، وكملبسه، وحذائه، وكل ما يشبه ذلك من الأمور، ألا تظن أنهم سيهتمون إلى كل ذلك؟

– بلى.

– كما أن من الحمق في رأيي أن نسن القوانين لمثل هـذه الأمـور، إذ أن المشرعين لم يفعلـوا ذلك قط، وليس في وسع الكلمات أو الكتابة أن تعمل على إقرار مثل هذه القواعد.

– محال أن يكون هذا ممكنا.

- وللمرء أن يعتقد، يا أديمانتوس، أن الأثر الذي يتركه التعليم والنفوس كفيل بأن يوجه كل نواحي حياة المرء وجهة واحدة، مثلما يجتذب الشبيه شبيهة على الدوام.

- بلا شك.

- وهكذا يؤدي التعليم بهذه الأمور كلها إلى أقصى مداها، سواء أكان ذلك في اتجاه الخير أم الشر.

- لابد أن يكون الأمر كذلك.

- هذا إذن هو السبب الذي يحملني على عدم المضي في التشريع إلى هذا الحد.

- إنك لعلى حق في ذلك.

- ولكن خبرني، أيجدر بنا أن ننظم في قوانين شئون الأسواق، كالمعاملات بين البائعين والشترين، والعقود التجارية، والأمور المتعلقة بالاعتداء بالسباب أو القذف، وإجراءات رفع الدعوى في المحاكم، وتكوين القضاء، وجباية الضرائب ودفعها في السواق والموانئ، وبقية الشئون المتعلقة بالدارة السواق وتنظيم الطرق ومرور السفن وما شاكلها؟

- كلا، لست أرى ما يدعونا إلى أن نضع للأمناء من الناس قواعد يسلكون تبعا لها في هذه الأمور، إذ أن في وسع هؤلاء أن يهتدوا من تلقاء أنفسهم إلى معظمها.

- أجل، يا صديقي، إذا تمكنوا ، بمعونة السماء، من حفظ القوانين التي عرضنا لها من قبل .

- هذا صحيح، فإنهم سيقضون حياتهم في وضع العديد من القواعد المشابهة، وإعادة صياغتها بلا انقطاع، أملا في الوصول إلى التنظيم الكامل.

٦١

(ص٣٠٢/٣٠٣- د ٤٢٦)

- وهكذا تغدو حياتهم عجيبة حقا: فهم يعالجون أنفسهم، ولا يجنون من ذلك إلا مزيدا من التعقيد لأمراضهم واشتدادا لوطأتها، على الرغم من أنهم يتوقعون الشفاء دائما في كل دواء جديد يشار عليهم به.

- هذا بعينه هو الخطأ الذي يقع فيه ذلك النوع من المرضى.

- ومن عجيب أمرهم أيضا أنهم ينظرون بعين الحقد والعداء إلى من ينبئهم صراحة أنهم إن لم يكفوا عن الإغراق في المشرب والمأكل، وعن حياة اللهو والترف، فلن ينفعهم دواء ولا كي ولا استئصال ولا تعاويذ ولا أحجبة.(...)

٦٢

(ص٣٠٣- د٤٢٦)

- قد يكون مضطرا إلى ذلك في هذه الحالة .

- فلا تكن إذن قاسيا عليهم: فمن المؤكد أن أحوال هؤلاء الناس مسلية إلى أبعد حد، عندما يعكفون على وضع قوانينهم التافهة.(...)

٦٣

(ص٣٠٤- د٤٢٧)

- فماذا تبقى لنا إذن ان نقوم به في مجال التشريع؟

- لنا نحن، لاشيء، وإنما على أبولو، الله دلف، أن يملي أول القوانين وأهمها وأجملها.

– وما هي هذه القوانين؟

– تلك التي تتعلق بتشييد المعابد والهياكل، وبعبادة الآلهة وإنصاف الآلهة، والأبطال عامة، وبدفن الموتى والصلوات التي نجتذب بها قوى العالم الآخر. فهذه أمور لا علم لنا بها، ومن الحكمة، عندما نبني الدولة، ألا نتعلق بأي اله سوى إلهنا القومي. بل إننا نستطيع أن نقول إن سلطة هذه الآلهة المستقرة في باطن الأرض، تمتد في الشئون الدينية حتى تهدي البشر جميعا.

– حسن ما قلت، وعلى هذا النحو ينبغي أن نسير.

٦٤

(ص ٢٢٦–د ٤٨٦)

وهنا توسلت إلى جلوكون وبقية الجماعة أن أبذل قصارى جهدي ولا أدع المسألة دون أن أواصل بحثنا، وأحاول كشف الطبيعة الحقيقية للعدل والظلم، وحقيقة الفوائد التي يجلبها كل منهما، وهنا أخبرتهم بما أعتقده حقا، فقلت:

– إن لهذا البحث صعوبته وخطورته، وهو يتطلب حرصا وتبصرا عظيما. ومادمنا نفتقر إلى مثل هذا التبصر، فأعتقد أنه يحسن بنا أن نسير في بحثنا على مثل هذا النهج: فهب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من المكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، وليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا.

– فقال أديمانتوس: حسنا جدا، ولكن كيف تطبق هذا المثل على مشكلتنا؟

– فقلت : سأخبرك الآن. إن العدالة، وهي موضوع بحثنا، ان كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة.

فأجاب : هذا صحيح.

– أليست الدولة أكبر من الفرد ؟

– بلى .

– إذن، ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا اقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر الى الأصغر، ونقارن بين الاثنين.

٦٥

(ص٣٠٤/ ٣٠٧– د ٤٢٧/٤٢٨)

والآن ، تستطيع ، يا أبن أرستون، أن تقول أن الدولة قد تأسست، ولم يبق أمامنا إلا أن نهتدي إلى موضوع بحثنا، فلتأت إذن بكل ما تستطيع الإتيان به من المشاعل، ولتدع لمعاونتك أخاك بوليمارخوس والباقين، ولنبحث معا فيم تكون العدالة وفيم يكون الظلم، وفي أي شيء يختلفان، وأيهما يجلب السعادة لمن يملكه، سواء أكانت الآلهة والناس ترى أنه يملكه أم لم تكن ترى ذلك.

فقال جلوكون: هذا هراء، لأنك أخذت على عاتقك أن تتولى هذا البحث وحدك، وأعلنت أنك نفسك آثما لو لم تتجه إلى نصرة العدل بكل طاقتك وجميع أقوالك.

– إنك على حق فيما تذكرني به، وعلى أن أفعل ما تقول به، ولكن من واجبكم جميعا أن تعاونوني.

– حسن ، سنعاونك.

– هذه إذن هي الطريقة التي أرجو أن نهتدي بها الى ما نسعى إليه، إن دولتنا لو أحسن بناؤها لكانت تامة الكمال.

– هذا ضروري.

– فمن الواضح إذن أنها حكيمة، شجاعة ، عادلة.

– هذا واضح.

– فإذا ما وجدنا فيها بعضا من هذه الفضائل، فستكون الباقية هي التي لم نكتشفها بعد.

– هذا طبيعي.

– فنفرض أننا كنا بصدد أربعة أشياء تتمثل في مكان واحد، وكنا نبحث عن واحد منها فحسب، فإذا ما اهتدينا اليه، فسنكتفي لمعرفة الشيء المطلوب، إذ أن من الواضح أنه هو المتبقي بعد ما وجدناه.

– بالضبط.

– ألا ينبغي أن نسلك هذا الطريق ذاته في البحث عن هذه الفضائل الأربعة ؟

– تماما.

– حسن، إن أول فضيلة تخطر بالذهن هي الحكمة، وإني لأرى فيها شيئا غريبا حقا.

– وما هو ؟

– إن الدولة التي وصفناها تبدو لي حكيمة بحق، إذ أنها حكيمة في نصائحها، أليس كذلك؟

– بلى .

– على أن الحكمة في النصائح ذاتها علم ولاشك، مادام العلم، لا الجهل، هو الذي يلهم النصح السديد.

– هذا واضح.

– غير أن في الدولة معارف كثيرة من أنواع متعددة.

– بلا شك.

– فهناك مثلا معرفة النجارة فهل تجعل الدولة حكيمة سديدة ؟

– كلا، ليست هي المقصودة مطلقا، فان العارف بها لن يقال عنه إلا أنه نجار بارع.

– وهناك أيضا صناعة الأثاث: وهي بدورها ليست تلك التي تجعل الدولة حكيمة إذا أجادتها.

– كلا بالطبع.

– وليس المقصود منها كذلك المعرفة المتعلقة بصناعات البرونز وما شابهها.

– كلا، إنها ليست واحدة من هذه المعارف.

– ولا تلك التي تختص بزرع المحاصيل، إذ أن الدولة لا تكتسب منها إلا الاشتهار بجودة الزراعة.

– يبدو لي ذلك.

– ولكن، ألا توجد في الدولة التي شيدناها معرفة يختص بها جماعة من المواطنين، لا تتعلق بموضوع معين، وإنما بالدولة ذاتها عامة، تنتظم على خير وجه ممكن شئونها الداخلية وعلاقتها ببقية الدول؟

– لابد أن هناك معرفة من هذا النوع .
– فما هي، وفيمن تتوافر؟
– إنها المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها، وهي تتمثل لدى الحكام الذين أسميناهم منذ برهة حراسا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة.
– وما هي الصفة التي تكتسبها الدولة من هذه المعرفة؟
– إنها السداد في النصح، والحكمة الحقة.
– وهلا تظن أن الحدادين سيكونون في دولتنا أكبر عددا من الحراس الحقيقيين؟
– سيكون فيها كثير من الحدادين ولا شك.
–وإذا قارنت هؤلاء الحراس بغيرهم من الطوائف التي تستمد اسمها من حرفة معينة، ألن تجدهم أقل الجميع عددا ؟

٦٦

(ص٣٠٧/٣٠٩– د ٤٢٩/٤٣٠)

– وعلى ذلك، فالدولة التي تبنى وفقا لمبادئ طبيعة، إنما تدين بكل ما لديها من حكمة إلى أقل الفئات عددا فيها، وإلى أصغر فئاتها حجما، وإلى المعرفة التي تتصف بها هذه الفئة، وليس من أحد يحظى بنصيب من هذا العلم الذي يستحق وحده اسم الحكمة سوى هذه الفئة التي هي بطبيعتها أصغر الفئات.
– هذا عين الصواب.
– وإذن فما نحن أولاء قد وصفنا إحدى الفضائل التي اهتدينا إليها في الدولة، وحددنا طبيعتها وعرفنا أين تستقر.
– هذا وصف يحق لنا أن نرضى عنه.
– أما عن الشجاعة، فليس من الصعب في اعتقادي أن نحدد طبيعتها كما هي في ذاتها، وأن نعين الجزء الذي تنتمي إليه في الدولة والذي تستمد منه الدولة صفة الشجاعة.
– كيف ؟
– أتظن أن المرء حين يصف دولة بالجبن أو الشجاعة، يضع نصب عينيه شيئا غير تلك الفئة التي تقاتل وتحارب في الدولة؟
– كلا، إن المرء لا يفكر عندئذ إلا في هذه الفئة.
– أما كون بقية المواطنين جبناء أو شجعان، فهذا أمر لا يؤثر في اتصاف الدولة بهذه الصفة أو تلك.
– كلا في الحقيقة .
– فالشجاعة إذن صفة أخرى تدين بها الدولة إلى فئة منها. ومعنى اتصاف هذه الفئة بالشجاعة، هو أن لديها دائما القدرة على معرفة الأمور التي ينبغي أن يخشى منها حقا، وهي قدرة غرسها فيها المشرع بالتربية ، أليس هذا ما تسميه بالشجاعة ؟
– أظن أنني لم أدرك ما ترمي إليه حق الإدراك، فهلا أعدته على مسامعي ؟
– إنني أقول إن الشجاعة تعني المحافظة على شيء ما .
– على أي شيء ؟

– على تلك المعرفة التي يبثها فينا التعليم المشروع، بشأن الأمور التي ينبغي أن تخشى عاقبتها، وبشأن طبيعتها. وما أقصده هو أن الشجاعة تحافظ على هذه المعرفة دائما، ولا تتخلى عنها أبدا، سواء في أوقات العسر واليسر، وأوقات الرغبة والرهبة. فان شئت فسأضرب لرأيي هذا مثلا.

– أرجو أن تفعل ذلك.

– انك لتعلم أن الصباغين، حين يريدون أن يصبغوا الصوف بلون قرمزي، يختارون من بين الألوان لونا واحدا، هو الأبيض، فيعدون صوفهم الأبيض بعناية فائقة، بحيث يغدو قابلا لاكتساب كل جمال اللون القرمزي. وعندئذ فقط يبدأون في صبغة، فتكون الصبغة عندئذ ثابتة لا تزول، إذ لا يزيل لونها غسيل بالماء وحده، ولا بالماء والصابون. أما لو اختاروا صوفا من ألوان أخرى، أو صوفا أبيض غير مجهز بنفس الطريقة ، فأنت تعلم ما يحدث له.

– أجل، إني لأعلم أن لونه يفسد، ويصبح منظره في النهاية داعيا إلى الرثاء.

– حسن، إن هذا يوضح النتيجة التي كنا نبذل كل جهدنا للوصول إليها، عند اختيارنا للمحاربين وتربيتنا لهم بالموسيقى ورياضة البدن. فكل ما كنا نرمي إليه من هذا هو أن تصطبغ أذهانهم بصبغة ثابتة مستمدة من النظم الموضوعة لهم، ليكون لهم، بفضل طبيعتهم الخبرة، وبفضل التربية التي تلقوها، رأي لا يمحى ولا يزول، عن الأمور التي يخشى عاقبتها وعن غيرها، وحتى تقاوم هذه الصبغة فعل ذلك الصابون القوي الذي يزيل الألوان، أعني اللذة والألم والخوف والهوى، التي هي في هذا الباب أقوى أثرا من أي نطرون أو غسيل. فتلك القدرة على الاحتفاظ بالرأي الصحيح المشروع، بشأن ما ينبغي أن تخشى عاقبته وما ينبغي ألا تخشى منه شيئا، هي التي أسميها بالشجاعة . هذا رأيي، إلا إذا كان لديك اعتراض على ما أقول.(...)

٦٧

(ص ٣٠٩/٣١٢- د٤٣٠/٤٣٣)

– فلتسلم أيضا بأنها فضيلة للمواطن العادي، وعندئذ لن تكون مخطئا. وعلى أية حال فسنبحث هذا الموضوع بتفصيل أكبر في وقت آخر إن شئت. أما الآن فان بحثنا ينصب على العدالة، لا الشجاعة وحسنا في رأيي ما قلناه عن الشجاعة.

– هذا صحيح.

– والآن مازالت أمامنا فضيلتان نبحثهما في الدولة: الاعتدال[1] ثم موضوع بحثنا وهو العدالة.

– أجل.

– فهل توجد وسيلة للوصول إلى العدالة دون أن نشغل أنفسنا بالبحث عن الاعتدال؟

– لست أدري. على أنني لا أرى أن تشغلنا العدالة الآن عن البحث في الاعتدال، فإن شئت أن ترضيني، فلنتكلم عن هذا قبل تلك.

– إنني لأود ذلك بلا شك، وأكون مخطئا إن أغفلته.

– فلنختبره اذن.

– هذا ما سأفعله. إن أول ما يبدو عليه الاعتدال هو أنه انسجام واتفاق بين الفضائل السابقة.

---

(١) العفة، في الاصطلاح العربي القديم (م.ع.ج).

– كيف ذلك ؟

– ذلك بأن الاعتدال هو نوع من النظام والتحكم في اللذات والانفعالات، كما يقول التعبير الشائع: " سيطرة المرء على نفسه "، وغيره من التعبيرات التي تسير في هذا الاتجاه نفسه. أتوافقني على هذا الرأي؟

– أوافقك كل الموافقة.

– ولكن، ألا ترى معي أن التعبير " سيطرة المرء على نفسه " غريب إلى حد بعيد؟ ذلك لأن الشخص المسيطر على نفسه هو في نفس الوقت خاضع لنفسه هو في الوقت نفسه مسيطر عليها، مادامت تلك التسمية تطلق دواما على نفس الشخص.

– بلا شك.

– ولكن يخيل إلي أن هذا التعبير يعني أن للنفس الانسانية جزءين، أحدهما أفضل من الآخر. فإذا ما أخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل فضيلة، كان هو ما نطلق عليه اسم " سيطرة المرء على ذاته". وهنا يكون المعنى مدحا. أما إذا حدث – نتيجة لتعليم فاسد أو اختلاط سيئ يجعل الجزء الأفضل أضعف من الآخر – أن قهرت قوة الجزء الفاسد الجزء الفاضل، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص إنه عبد ذاته، وإنه لا يعرف الاعتدال. وهنا يكون المعنى قدحا وذما.

– هذا التفسير صحيح في رأيي .

– والآن، فإذا وجهت نظرك إلى دولتنا الجديدة، فسترى فيها إحدى الحالتين السابقتين متحققة، وستعترف بأنها تستحق اسم السيطرة على ذاتها، مادام الاعتدال والسيطرة على الذات يوجدان حيث يسيطر الجزء الأفضل على الجزء الأخس.

– إن ما تقوله ينطبق فعلا على دولتنا.

– وليس معنى ذلك أننا لا نجد فيها عديدا من الانفعالات واللذات والآلام المختلفة، وخاصة لدى الأطفال والنساء والخدم، وكثير من الأحرار الذين هم من نوع أحط.

– هذا صحيح.

– أما الرغبات البسيطة المعتدلة، التي تتأثر بالحكمة وتسترشد بالعقل وبالرأي السديد، فلا تتمثل إلا في قلة من الناس، هم أولئك الذين جمعوا بين جمال الطبع وجمال التربية والتطبع.

– هذا صحيح.

– ألست تجد كل هذا في دولتنا؟ ألا ترى أن انفعالات الكثرة الشريرة تسيطر عليها مشاعر القلة الفاضلة وعقلها ؟

– هذا ما أراه.

– فان كان ثمة دولة يقال عنها إنها تتحكم في لذاتها وعواطفها وفي ذاتها، فتلك هي دولتنا.

– يقينا.

– ألا يجب أن يقال بعد هذا كله · إنها معتدلة ؟

– هذا واجب.

– فإذا كان ثمة دولة يتفق فيها الحاكمون والمحكومون على من يجب أن يتولى الأمر، فتلك هي دولتنا. أليس هذا رأيك؟

– بلى، انه رأيي بالضبط.

– فبأي الطائفتين من المواطنين إذن يكون الاعتدال رأيك، إن كان الوفاق سائدا بينهما على هذا النحو: في الحاكمين أم المحكومين ؟

– في الطائفتين معا ولاشك.

– ألم تلاحظ الآن أن حدسنا كان صائبا حين شبهنا الاعتدال منذ برهة بنوع من الانسجام؟

– ولم ؟

– ذلك لأن الأمر في الاعتدال يختلف عنه في الشجاعة والحكمة. ففي الأخيرتين كان يكفي أن توجد الصفتان في جزء من الدولة لكي تتصف الدولة كلها بالحكمة أو الشجاعة. أما الاعتدال فيمتد إلى المدينة بأسرها، ويبعث الانسجام التام بين المواطنين جميعا الرفيعين منهم والوضيعين والأوساط ، سواء من حيث القوة البدنية والعدد والثورة وأية صفة أخرى. وهكذا فإن لنا كل الحق في أن نقول إن الاعتدال، سواء في الدولة وفي الفرد، إنما يكون في ذلك الانسجام والوفاق الطبيعي بين الأدنى والأعلى، حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما.

– إني معك تماما في هذا الرأي.

– حسن، فما هي ذي صفات ثلاث رأيناها في الدولة، فما هي الأخيرة التي تكتمل بها فضيلة الدولة؟ من الواضح أنها العدالة.

– هذا واضح.

– علينا الآن يا جلوكون ، ونحن نسعى إلى صيد جديد، أن نحسن محاصرة الغابة، ونتنبه لئلا تفر منها العدالة، أو تختفي عن أنظارنا، إذ من الواضح أنها تتمثل في شيء معين من المدينة. فلتدقق النظر ، ولتحاول إدراكها، فربما أمكنك تبينها من قبلي، وإيضاحها لي.

فهتف: ليتني كنت أستطيع، إن كل ما يمكنني عمله، هو أن أتبعك، وأرى ما ستشير علي به.

– إذن، فادع الله معي، واتبعني.

– هذا ما سأفعله، على أن تكون أنت دليلي.

فاستطردت قائلا: يقينا، فان الطريق وعر غير مطروق، مظلم يصعب سلوكه، ومع ذلك، فلابد من السير فيه.

– هذا ضروري.

وفجأة هتفت، بعد أن أطلت التأمل " مرحى يا جلوكون ! يبدو لي أننا قد اهتدينا إلى الأثر الذي سنقتفيه في هذه الأرض المجهولة، وأن العدالة لن تفلت من أيدينا.

– يا له من نبأ طيب !

– لكم كنا من قبل غافلين !

– ولم ؟

– ذلك لأنها كانت أمامنا منذ وقت بعيد، يا صديقي العزيز، وكانت تقف تحت أقدامنا، ولكنا لم نرها. إن حالنا ليدعو إلى السخرية حقا، وكأننا شخص يبحث طويلا عن شيء يمسك به في يده. فبدلا من أن ننظر اليها، توجهنا بأنظارنا إلى الآفاق البعيدة، فلا غرو إذن أنها أفلتت من أيدينا.

– ماذا تعني ؟

– أقول إننا كنا ندرك العدالة منذ وقت طويل دون أن نـدرك أننـا إنمـا نتكلـم عنـها ولكـن بمعنى معين.

– تلك حقا مقدمة يشق طولها على من نفذ صبره لسماعك.

– حسن، فلتر إن كنت على حق. إننا حين كنا نضع أسس دولتنا، قد أكدنا واجبـا عامـا. وهذا الواجب، أو شكل معين من أشكاله هو، إن لم أكن مخطئا، العدالـة بعينـها. فنحـن قـد قررنـا وأكدنا مرارا أن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعـة خـير قدرة على أدائها.

– لقد قلنا بالفعل.

٦٨

(ص٣١٣/٣١٤– د٤٣٣)

– وقلنا إن من العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه، دون أن يتدخل في شؤون غيره، وهو أمر يقول به كثير من الناس، وقد قلنا به نحن أنفسنا.

– أجل، لقد قلنا ذلك حقا.

– فذلك إذن يا صديقي، أعني انصراف كل إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنـا إلى العدالـة، إذا أديناه على النحو المنشود. أتعلم الآن علام بنيت رأيي هذا ؟

– كلا، فلتنبئني أنت .

– أعتقـد أن الصفـة الـتي تتيـح لهـذه الفضـائل الثـلاث الـتي عرضنـا لهـا، أي الاعتـدال والشجاعة والحكمة، أن تحتل مكانها في الدولة وتضمن استمرارها ما دامت قائمة، لابد أن تكون هي الصفة الباقية ونحن قد ذكرنا أن الفضيلة المتبقية بعد اهتدائنا إلى الثلاث الأخريات هي العدالة .

– أجل، لابد أن تكون كذلك.

– ولكن، إن كان علينا أن نقرر أي هذه الفضائل تساهم بأكـبر نصيـب في كمـال المدينـة إن تمثلت فيها، لكان من الصعب أن نحدد إن كانت تلك هي فضيلة اتفاق رأي الحاكمين والمحكومين، أو تمسك الجنود بالرأي الصحيح عما ينبغي أن يكون موضوعا للخوف وما ينبغي ألا يكـون موضوعـا له، أو فضيلة الفطنة واليقظة لدى الحكام، أو أن أعظم أسباب كمال الدولة هـو تلك الفضيلـة الـتي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومـين يـؤدي عملـه، دون أن يتدخل في عمل غيره.

– يقينا أن تحديد ذلك أمر شاق.

– إذن ففي إمكاننا على الأقل أن نقول أن القدرة على أداء المهمـة الـتي يفرضـها المجتمـع على كـل فـرد تقـف في إسـهامها في كمـال المدينـة علـى قـدم المسـاواة مـع الحكمـة والاعتـدال والشجاعة.(...)

٦٩

(ص٣١٤ — د٤٣٤)

– تماما.

– ولكن ألا توافقني على أنه ليس من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجـار والحـذاء حرفتيهما، أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما، أو أن يصر شخص واحد على القيـام بـالحرفتين معـا، فيتبادل الناس على هدا النحو كل الحرف ؟ ألا يظهر لك أن المدينة ستتعرض إلى خطر كبير؟.

٦٩

(ص ٣١٥- د ٤٣٤)

- وعلى ذلك، فالتعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر علـى الدولـة أوخم العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة .

٧٠

(ص٣١٥ — د٤٣٤)

- ولكني أعتقد أن الصانع، أو أي شخص آخر، ممـن أهلتـه الطبيعـة لحيـاة الصنعـة، إذا خضع لإغراء المال أو الأعوان أو القوة أو أي نفع آخر، فقرر أن ينضـم الى صفوف المحـاربين، أو أن المحارب إذا قرر أن ينضم إلى صفوف الهيئة المفكرة التي ترعى شئون الدولة، على الرغم مـن عجـزه عن ذلك، إذا تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدواتهم ومراكزهم، أو إذا ما أخذ شخص واحد على عاتقـه أن يتولى هذه المهام كلها معا، فأظن أنك تتفق معي على أن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة .

٧١

(ص٣١٥/٣١٦- د٤٣٤)

- فهذا إذن هو الظلم. أمـا إذا اقتصـرت كـل مـن الطوائـف الثـلاث : الصنـاع والمحـاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، فهذا عكس مـا قلنـاه الآن، أي هو العدل، وهو ما يجعل الدولة عادلة.(...)

أما إذا لم يثبت لنا ذلك لكان علينا أن نوجـه بحثنـا وجهـة أخـرى. فلنختـم الآن البحـث الذي كانت نقطة بدايتنا فيه هي الفكرة القائلة ان من الأسهل الوصول الى فهم لماهية العدالة في الفـرد إذا بحثناهـا في البدايـة علـى نطـاق أوسـع. هـذا النطـاق الأوسـع هـو الـذي نظرنـا إليـه علـى أنــه الدولة.(...)

- بل ما يكونان بفضله متماثلين.

- وإذن فالإنسـان العادل لا يختلف عن الدولة العادلة في كل ما يتعلق بصفة العدالة، وإنمـا يشبهها في ذلك.

- أجل، إنه يشبهها.

- على أننا قد رأينا أن العدالة تتحقق في الدولة إذا ما قامت كل طبقـة مـن الطبقـات الـتي تكونها بما يتعين عليها أداؤه، ورأينا من جهة أخرى أن الدولـة تكـون عادلـة، شـجاعة، حكيمـة، بفضل ميول وصفات معينة تتوافر في تلك الطبقات ذاتها.(...)

٧٢/٧٣

(ص٣١٧ —د ٤٣٥/٤٣٦)

-ينبغي علينا أن نسلم بأن نفس العناصر والصفات التي تظهر في الدولة، تتمثل في كل فـرد منها أيضا. ذلك لأن الدولة لا تستمد هذه الصفـات إلا منـا، ومـن المحـال أن يتخيـل المـرء أن صفـة الاندفاع التي نلمسها في الدول المشهورة بـالعنف، كدولـة الـتراقيين والاسـكوذيين، وشـعوب الشـمال عامة، أو صفة الميل إلى العلم، التي نلمسها في بلدنا هذا، أو حب المال، الذي يمكننا أن نعده الصفة

الأولى للفينيقيين وسكان مصر–أقول إن من المحال أن يتخيل المرء أن هذه الصفات لم تنتقل إلى الدولة من أفرادها. (...)

٧٤

(ص٣٢٢/٣٢٣ — د٤٣٩)

– فماذا نقول عن هؤلاء، سوى أن في نفسهم مبدأ يأمرهم بالشرب، وأن الآخر يختلف عن الأول ويتغلب عليه؟

– هذا ما أعتقده.

– ألا ترى أن المبدأ الذي يقوم بمثل هذه النواهي في النفس، إنما يأتي من العقل، بينما الاندفاع والميل يرجع إلى الانفعالات أو الأمراض ؟ (...)

٧٥

(ص٣٢٢/٣٢٣– د٤٣٩)

– أما أنا فأميل إلى تصديق قصة سمعتها ذات يوم، هي أن ليونتيوس Leontios ابن أجلايون Aghion كان ذات مرة عائدا من معبد " بيريه، ورأى خارج الجدار الشمالي جثثا ممددة، شعر بالرغبة في إلقاء نظرة عليها، وأحسن في الوقت ذاته بالنفور وحاول الابتعاد عنها، فظل لحظات يقاوم نفسه وقد حجب وجهه بيديه، ولكن الرغبة غلبته أخيرا، ففتح عينيه الواسعتين وهرع نحو الموتى هاتفا: " فلتمتع عينيك أيها التعس بهذا النظر الرائع !".

– لقد سمعت هذه القصة بدوري.

– إنها لتشهد بأن الغضب قد يكون أحيانا في صراع مع الرغبة، وأن كليهما يختلف عن الآخر.

– هذا صحيح.

– ألسنا نلاحظ في مناسبات عديدة أن المرء عندما ينقاد لانفعالاته رغما عن عقله، يلوم نفسه، ويثور ضد هذا الجزء من نفسه الذي تغلب عليه، وأن الغضب في هذا النوع من الصراع ينحاز إلي جانب العقل؟ ولكني لا أظن أنك لست في نفسك، أو في الآخرين، حالات ينحاز فيها الغضب الى جانب الانفعال بعد أن يكون العقل قد قرر أن ذلك خطأ.

٧٦/٧٧

(ص٣٢٤/٣٢٦– د ٤٤١)

– لقد اتضح لنا الآن أن الغضب هو عكس ما بدأ لنا منذ برهة فقد ذكرنا أنه عندما يمتلك النفس، يتجه الى نصرة العقل.

– هذا عين الصواب.

– فهل هو متميز عن العقل أيضا، أم أنه ليس إلا حالة من حالاته، بحيث لا تكون النفس مشتملة على ثلاثة أجزاء، وإنما على جزءين ، هما العقل والرغبة، أم النفس أيضا، شأنها شأن الدولة التي تشتمل على طبقات ثلاث هي الصناع والمحاربون والحكام، تنطوي على مبدأ ثالث هو الغضب، الذي يحارب في سبيل العقل، إن لم تفسده التربية السيئة ؟

– لابد أن يكون الغضب هو ذلك الجزء الثالث:

– أجل، إذا ثبت لنا أن الغضب يتميز عن العقل ، مثلما أدركنا تميزه عن الرغبة .

– ولكن هذا أمر لا يصعب إثباته، إذ أن اليسير إدراكه حتى في صغار الأطفال: فهم منذ ولادتهم يمتلئون غضبا، بينما يبدو أن العقل لا يتمثل مطلقا في بعضهم، وأن بوادره لا تظهر لدى الجزء الأكبر منهم إلا فيما بعد.

فهتفت: هذه ملاحظة رائعة حقا: وأود أن أضيف أن سلوك الحيوانات يبرر ملاحظتك هذه، كما أن في وسعي أن أستشهد بكلمة لهوميروس ذكرتها من قبل حديثنا هذا:

" ولام أوليس قلبه وهو يدق صدره بيديه ".

– ففي هذه العبارة ميز هوميروس بوضوح بين شيئين مختلفين أحدهما يلوم الآخر: هما العقل الذي تدبر فيما هو خير وشر، والغضب الذي لا يعقل.

– هذا حق.

– ها نحن أولاء قد بلغنا شاطئا بعد رحلة شاقة. ولكنا قد اتفقنا الآن على أن في النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة ، وبنفس العدد.

– هذا صحيح.

– ألا يستتبع ذلك حتما أن تكون الدولة والفرد متصفان بالحكمة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد؟

– بلا شك .

– وأنهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد وأن الاثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضيلة أخرى ؟

– هذا ضروري .

– أليس لنا أن نقول كذلك، ياجلوكون ، إن الانسان يكون عادلا على نفس النحو الذي تكون عليه الدولة عادلة ؟

– هذه بدورها نتيجة لا خلاف فيها.

– ولكنا لم ننس بعد أن الدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات التي تكونها وظيفتها.

– محال أن نكون قد نسينا هذا.

– وعلى ذلك فان الفرد يكون عادلا، ويؤدي وظيفته الحقة، إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفته.

٧٨

(ص٣٢٦/٣٢٧– د ٤٤٢)

– أليست مهمة العقل هي أن يأمر، لأنه حكيم، و لأن مهمته هي أن يسهر على رعاية النفس بأسرها، على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعينه؟

– وأليس الانسجام بين الموسيقى ورياضة البدن، كما قلنا من قبل، هو الذي يبعث التوافق فيهما، وذلك بتعهده للمبدأ العاقل وتغذيته بجميل الآراء والمعارف، وبتهدئته للثاني، وبث الرقة والوداعة فيه، عن طريق الانسجام والإيقاع ؟

– يقينا .

– فإذا ما نشأ هذان الجزءان على هذا النحو، وهدبا هذا التهذيب، وعرفا كيف يؤديان واجبهما، أمكنهما أن يتحكما في الرغبة، التي تشغل في نفسنا أكبر مكانة، والتي هي بطبيعتها نهمة

لا تشبع، ولا ترتوي. فعندئذ يتيقظان لحراستها، لئلا تزداد الرغبة شدة وقوة إذا ما انغمست فيما يسمى بملذات البدن، فتأبى عندئذ أن تداوم على أداء مهمتها، وتحاول أن تمسك بزمام الحكم والسيطرة، مع أنها بطبيعتها أقل من ذلك شأنا، وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأسا على عقب.

– يقينا.

– أما بالنسبة إلى الإعطاء الخارجين، فان هذين الجزئين هما الأقدر على رعاية النفس بأسرها، ومعها الجسم، وذلك عن طريق ما يقوم به أحدهما من تفكير وتدبير، وما يقوم به الآخر من نضال يطيع فيه أوامر الجزء المسيطر وينفذ أهدافه بما فيه من شجاعة؟

– هذا صحيح.

– وهكذا فإننا نسمي الفرد شجاعا بفضل هذا الجزء الغضبي الثاني من طبيعته، وذلك عندما تتمسك القوة الغضبية في الانسان ، برغم ما تشعر به من آلام أو لذات، بالأحكام التي يضعها العقل بشأن ما ينبغي أن تخشاه وما ينبغي ألا تخشاه.

– تماما.

– كما أننا نسمي الفرد حكيما بفضل هذا الجزء الصغير الذي يحكم فيه، والذي يصدر تلك الأحكام التي تحدثت عنها، والذي يكون لديه فضلا عن ذلك، العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة، وبما يفيد المجموع الذي يكونونه جميع.(...)

٧٩

(ص٣٢٩/٣٣٠- د٤٤٤)

– أليس الظلم بالضرورة تنافرا بين هذه الأجزاء الثلاثة، وفوضى وتعديا من كل واحد على وظائف الآخرين، وثورة من جزء معين على الكل، بحيث يزعم السيطرة على النفس، على الرغم مما يقضي به الطبيعة التي جعلت منه مطيعا للجزء الآمر بطبيعته؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هي مبعث الظلم والتهور والجبن والجهل، وبالاختصار كل الرذائل.

– الحق أن لهذه كلها أصلا واحدا.

– والآن، وقد عرفنا طبيعة الظلم والعدل، ألا تتبدى لنا طبيعة الأفعال العادلة والعدالة، وطبيعة الأفعال الظالمة بوضوح تام ؟

– كيف ذلك ؟

– ذلك لأن الطبيعتين تشبهان تماما الأمور النافعة والأمور الضارة بها، وهما في النفس بمثابة هذه الأشياء في الجسم.

فسأل : كيف ؟

– إن الأفعال العادلة تولد العدالة، والظالمة تولد الظلم.

– هذا ضروري .

– والصحة إنما تكون في وضع عناصر الجسم في ترتيب يخضع بعضها للبعض الآخر وفقا للطبيعة. أما المرض فيكون في وضعها في ترتيب مخالف لترتيبها الطبيعي.

– هذا صحيح.

– فالفضيلة هي إذن، على ما يتراءى لي، صحة النفس وجمالها وقوتها، أما الرذيلة فهي مرضها وقبحها وضعفها.

– هذا عين الصواب.

– و لكن ألا تسهم الأفعال الجليلة في تكوين الفضيلة، و الوضيعة في تكوين الرذيلة؟ (...)

٨٠

(ص٣٣٠/٣٣١– د ٤٤٥)

فاستطردت قائلا: والآن فلتقترب مني لتستمع إلى رأيي في عدد أنواع الرذيلة، أو على الأقل ما تجدر ملاحظته من أنواعها.

– أنني منتبه إليك، وما عليك إلا أن تتكلم.

– حسن ، إنني لا أرى، من وجهة النظر الرفيعة التي بلغناها في حدثنا، سوى شكل واحد للفضيلة، أما الرذيلة، فأرى لها أشكالا متعددة.

٨٠

(ص٢٥٤–د ٤٦٤)

– لو نتساءل مرة أخرى: هل يشك أحد في أن القواعد التي وضعناها من قبل، وتلك التي نضعها الآن، تسهم في جعلهم حراسا بمعنى الكلمة، فتحول بينهم وبين بذر بذور الشقاق في الدولة بإصرارهم على استخدام كلمة " ملكي"، لا بالنسبة إلى شيء واحد، بل كل بالنسبة إلى شيء معين، بحيث يحاول كل على حدة أن يغتصب ما يمكنه أن يحصل عليه ليضعه في بيت خاص به، يضم امرأته وأطفاله هو وحده فيكون هؤلاء جميعا مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده، لأنهم لا ينتسبون إلا إليه. أما إذا اعتقدوا، على عكس ذلك، أن مصالحهم مشتركة بينهم جميعا، فسيتجهون جميعا إلى نفس الهدف ، ويحسون بنفس المشاعر من آلام ومسرات، بقدر ما يكون هذا الوفاق ممكنا.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وعندما لا يعود لأي واحد من الممتلكات إلا شخصه، ويصبح كل ماعدا ذلك مشاعا بين الجميع ، ألن تختفي القضايا والاتهامات المتبادلة بدورها، ويتخلصوا من كل الخلافات التي تنجم عن المال وعن الروابط العائلية؟

٨١

(ص٣٣١– د ٤٤٥)

– إن نوع الحكومة الذي تتبعناه إلى الآن هو أحد هذه الأنواع، سيكون في وسعنا أن نطلق عليه اسمين: فاذا سيطر أحد الحاكمين على الباقين، كان ذلك النوع حكومة ملكية، وإذا تقاسم السلطة عدة أشخاص، كان أرستقراطية.

– هذا صحيح .

٨١

(ص٣٥٥– د ٤٦٥)

وهي متاعب أوضح وأحط وأتفه من أن نطيل الحديث عنها.

– فإذا ما تخلص محاربونا من كل هذه المتابعة، فستكون حياتهم أسعد من حياة الأبطال المنتصرين في الألعاب الأوليمبية.

– وكيف ذلك؟

– ذلك لأن هؤلاء المنتصرين لا يستمتعون الا بقدر ضئيل .

٨٢

(ص٣٥٦/٣٥٧- د١٦٥)

فقال : لو استشارني لأشرت عليه بأن يقنع بحياته كما هي.

– وإذن فأنت توافق على أن تشترك النساء مع الرجال في كل شيء، كما قلنا من قبل، أعني في شئون التربية والأطفال وحراسة بقية المواطنين، وأن على النساء، سواء ظللن في المدينة، أم ذهبن إلى الحرب، أن يهمن في حراسة الدولة، ويشتركن مع الرجال، كما تفعل إناث الكلاب حين تشارك ذكورها في الصيد والحراسة، وأن يتقاسمن معهم كل شيء ؟ أتوافق على أن يفعلن كل هذا بقدر ما في وسعهن، وألا يتجاوزن النظام الذي وضعته الطبيعة بين الرجل والمرأة، وذلك في الأمور التي خلقت للجنسين القدرة على التعاون فيها؟

– أوافق على ذلك.(...)

٨٢

(ص٣٥٧/٣٥٩- د٤٦٦/٤٦٧)

– إن الرجال والنساء سيذهبون إلى ميدان القتال معا، بل سيصبحون معهم من يستطيع ذلك من أبنائهم، حتى يتعلم هؤلاء هذه الحرفة، شأنها شأن أية حرفة أخرى، بأن يلاحظوا ما يتعين عليهم أن يقوموا به عندما يشبون، وليس لهؤلاء الأطفال أن يكتفوا بالمشاهدة ، بل إن عليهم أن يكونوا رسلا ومساعدين في كل ما يتعلق بالحرب، وأن يقوموا بخدمة آبائهم وأمهاتهم. ألم تلاحظ ما يحدث في بقية المهن وكم من المرات يخدم ابن صانع الفخار أباه ويلاحظه وهو يعمل، قبل أن يتمكن هو ذاته من صنع الفخار بنفسه؟

– لقد لاحظت ذلك بالفعل.

– فهل يكون حراسنا أقل حرصا من صناع الفخار على تربية أبنائهم بجعلهم يشاهدونهم ويكتسبون خبرة في عملهم؟

– هذا محال بالطبع.

– وفضلا عن ذلك، فإن شجاعة كل حيوان في قتاله تزداد ان كان صغاره الى جانبه.

فقال: هذا صحيح، ولكن الخطر ليس ضئيلا، يا سقراط في حالة الهزيمة، وهي حالة ليست نادرة في الحروب. فإذا ما جر الأباء أبناءهم معهم الى الهلاك، لأصبحت الدولة عاجزة عن تعويض الخسارة.

فقلت: إن ما تقوله هو الحق، ولكن أتظن أولا أن من الواجب أن نرتب الأمور بحيث لا نعرضهم للخطر؟

– كلا، ليس هذا ما أقصده على الإطلاق .

– فإذا كانت هناك حالة يتعين فيها مواجهة الخطر، أليست هي تلك التي يخرج منها المرء أحسن مما كان اذا سار كل شيء على ما يرام؟

– أجل، بكل تأكيد.

– وهل تظن أننا نصل إلى نفع قليل لا يستحق ما يتعرض له المرء من خطر،إذا ما مكنا أولئك الذين سيكونون محاربين في يوم ما، من أن يشاهدوا الحرب منذ طفولتهم ؟

– كلا، فالحق أن النفع جزيل من وجهة النظر التي نتحدث عنها.

- وإذن فلابد من أن نرتب الأمور بحيث يشاهد الأطفال الحرب مع الحرص على سلامتهم، وهذا خير حل ممكن، أليس كذلك ؟
- بلى.
- ألا يكون آباؤهم، أولا، على أكبر قدر من بعد النظر، بحيث يمكنهم أن يعرفوا مقدما الحملات الخطرة والحملات التي لا خطر فيها؟
- هذا معقول .
- وبذلك يصحبونهم الى الحملات غير الخطرة ويحرصون على إبعادهم عن الحملات الخطيرة.
- تماما.
- كما أنهم لن يختاروا للإشراف عليهم أقل المحاربين قدرة على ذلك، وإنما يختارون أولئك الذين تسمح لهم خبرتهم وسنهم بأن يكونوا خير مرشدين وأصلح موجهين.
- هذا ما يجدر بهم فعله.
- وعلى الرغم من كل ذلك، فلابد من أن نعترف بأن الأمور كثيرا ما تسير على غير ما نتوقع.
- بالتأكيد.
- لكي نقيهم مثل هذه المفاجآت، يتعين علينا، أيها الصديق، أن نمنحهم أجنحة منذ طفولتهم كي يمكنهم، إذا دعت الضرورة، أن يفروا طائرين.
- فتساءل: ماذا تعني ؟
- أعني أن من الضروري أن نعلمهم ركوب الخيل في أول فرصة ممكنة، فإذا تعلموا الفروسية، اصطحبناهم ليشاهدوا الحرب لا على خيل شرسة جامحة، بل على أسرع الخيل وأسلسها قيادة. فتلك خير طريقة ينجون بها بأنفسهم وقت الشدة، مسرعين وراء مرشديهم الكبار.
- إن فكرتك لتبدو لي رائعة حقا.

٨٢

(ص٣٣٣-د ٤٥٠)

فقال جلوكون: لن يستكثر أي شخص عاقل عمره بأسره على مثل هذه المناقشات. ولكن لا تلق بالا إلينا، وأجب عن أسئلتنا دون تردد، واعرض علينا آراءك عن شيوع النساء والأطفال بين حراسنا، وعن تربية الأطفال في بداية عمرهم، منذ ولادتهم حتى سن التعليم المنظم، إذ يبدو أن هذه التربية على أعظم جانب من الصعوبة. فلتحاول إذن أن تذكر على أي نحو نقوم بها.

فقلت : انك يا صديقي لا تدرك مدى صعوبة هذا الموضوع.

٨٣

(ص٣٣٤/٣٣٥ - د٤٥١)

إنني أرى أن تحديد الشروط التي ينبغي بمقتضاها للرجال الذين يولدون وينشأون على النحو الذي ذكرناه أن يتملكوا النساء والأطفال وتحديد طرق معاملتهم لهم، هذا التحديد لا يتم على النحو الصحيح إلا إذا التزمنا الطريق نفسه الذي سرنا فيه منذ البداية، وذلك حين أخذنا على عاتقنا أن نكون محاربينا، في خطتنا هذه، وكأنهم كلاب حراسة ترعى القطيع.
- هذا صحيح.

– فلنواصل إذن هذا التشبيه، ونتصورهم يربون وينشأون على نفس النحـو، ولـنر إن كـانت هذه الخطة صالحة أم لا .

– وكيف ذلك ؟

– هذا ما أعنيه : أنعتقد نحن أن على اناث كلاب الحراسة أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون، أم أن عليها أن تلتزم بيتـها، على أسـاس أنـها لا تصلح إلا لرعاية صغارها بينما ينصرف الذكور وحدهم إلى العمل والى حراسة القطيع؟

فقال: إن على الجنسين معا أن يقوما بكل شيء سويا، ولكـن ليس لنـا أن ننسى ضعف أحدهما وقوة الآخر.

فقلت: وهل من الممكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر إن لم نغذه ونتعهده بنفس الطريقة ؟

– هذا محال .

٨٣

(ص٣٥٩–د٤٦٨)

فاستطردت قـائلا: وفي الحـرب، كيف ننظم علاقات الجند بعضـهم ببعض، وصلاتـهم بالعدو؟ فلتر إن كانت فكرتي صائبة.

– وما هي ؟

– إذا هرب أحد الجنود من الصفوف وألقى سلاحه، أو اقترف أي فعل مشـابه مـن أفعـال الخيانة، ألا ينبغي أن ننزله الى مرتبة العمال ؟

– لابد من ذلك.

– وإذا استسلم أحدهم حيا للأعداء، ألا يجدر بنا أن نهديه إلى أولئك الذين أسروه، ونترك لهم حرية التصرف في غنيمتهم ؟

٨٤

(ص٣٦١–د٤٦٩)

– أولا، فيما يتعلق بالعبودية، أترى من العدل أن تنزل مدينة يونانيـة إلى مرتبـة العبيـد ؟ أليس علينا أن ننهاهم عن ذلك، على قـدر استطاعتنا، حتـى بالنسـبة إلى بقيـة الـدول، وأن نعـود احترام الدنس اليوناني، وهو إجراء يكفل لنا تجنب الوقوع عبيدا في أيدي البرابرة.

– هذا ما يتعين علينا أن نتجنبه بكل وسيلة.

– وعلى ذلك، فلن يكون لنا نحن عبيد إغريق، وسننصح بقية اليونانيين بأن يحذوا حذونا.

– الحق أن هذا رأيي. فان استمعوا إلى نصحنا، فسيوجهون قواهم نحو الـبرابرة، وسـيكفون عن كل حرب فيما بينهم.

– فأضفت: والآن ، أتوافق على سلب الموتى بعد النصر أي شيء ماعدا أسـلحتهم؟ أليسـت هذه للجبان حجة يتذرع بها حتى لا يتقدم لمواجهة العدو ، وإنمـا يظـل منحنيـا فـوق جثـة وكأنـه يؤدي واجبا لا مفر منه ؟ الواقع أن هذا النهب طالما أودي بجيوش عديدة.

– هذا مؤكد .

٨٤

(ص ٣٣٩–د ٤٥٥)

– وإننا لم نكن نعني إلا ذلك النوع من الاختلاف والاتفاق، الذي يرتبط بالأعمال والوظائف ذاتها؟ لهذا قلنا إن الرجل والمرأة تكون لهما طبيعة واحدة ، إذا كان لكل منهما موهبة ممارسة الطب، أليس كذلك؟

– بلى .

أما الرجل الموهوب في الطب، والرجل الموهوب في النجارة، فلهما طبيعتان مختلفتان ؟

– بالتأكد .

– وعلى ذلك، فان رأينا أن الذكور يختلفون عن الإناث في قدرتهم على صناعة معينة أو عمل خاص، فلنقل إن علينا ان نعهد بهذا العمل إلى أحد الجنسين فحسب. أما إذا رأينا أن الاختلاف لا يرجع إلا إلى أن المرأة تلد والرجل ينجب، فليس معنى ذلك أن المرأة تختلف عن الرجل في المسألة التي نعرض لها، وسنظل نصر على رأينا أن على الحراس ونسائهم أن يتولوا نفس العمال.

– ويكون لنا الحق في هذا الإصرار.

٨٤

(ص٣٧٠– د٤٧٥)

اكتساب العلم، نهما إلى الاطلاع، ففي هذه الحالة وحدها يحق لنا أن نسميه فيلسوفا.

فأجاب جلوكون : إن من يستمع إلى قولك هذا يستنتج أن هذه الصفة تتوافر في أفراد كثيرين، يكونون مجموعة غير متآلفة. فيبدو لي أن حب الاستطلاع، والميل إلى كل ما هو جديد في التجربة، هو الذي يكسب الناس الميل إلى كل ما يمكن رؤيته وسماعه في الحفلات الموسيقية. وهذه فئة يكون من الغرابة بمكان أن نضعها في مصاف الفلاسفة، إذ أن أفرادها لا يجشمون أنفسهم أبدا عناء الاشتراك في مناقشة فلسفية أو ما يشبهها، وإنما يجرون في كل مكان ليستمعوا إلى كل الطقوس الديونيزية، حريصين على ألا تفوتهم واحدة منها، سواء في المدينة أو في الريف، وكأنهم ملزمون، بموجب تعاقد صريح، بالاستماع إليها كلها. فهل ترى أن حب الاستطلاع عند هؤلاء، وكذلك عند هواة الفنون الأخرى الأقل شأنا، يعطيهم الحق في أن يسموا أنفسهم فلاسفة ؟

فقلت: " ما كان هذا رأيي قط. فهؤلاء ليس لهم من الفلسفة إلا المظهر" .

فسأل : وإذن فمن هم الفلاسفة الحقيقيون في رأيك ؟

– إنهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة .

– هذا حسن. ولكن لتفحص عن فكرتك .

تتبدى في عدد كبير من التجمعات، فتمتزج بأفعال، وبأجسام مادية وببعضها البعض، وهكذا يبدو كل منها كثيرا .

٨٥

(ص٣٥٩–د٤٦٨)

– يقينا.

– أما ذلك الذي يفوق الباقين شجاعة، ألا ترى أن على الشباب والأطفال أن يضعوا فوق رأسه الأكاليل، وكل بدوره، في ميدان القتال ؟

–هذا رأيي.
– ثم يصافحونه بعد ذلك ؟
– أجل .
–ولكن ، هناك شيء أعتقد أنه لن يحظى بموافقتك.
– وما هو ؟
– هو أن يتبادل القبلات معهم جميعا.

٨٥

(ص٣٤٠/٣٤١– – د٤٥٥/٤٥٦)

– فلنطلب الآن إلى من يعارضنا أن يذكر لنا ما هي الوظيفة أو العمل الذي يوجد في الحياة المدنية ، والذي تختلف في أدائه طبيعة الرجل والمرأة وتتباين قدرتهما.

– عليه حقا أن يذكر لنا ذلك.

– ربما رد علينا ، كما ذكرت أنت نفسك منذ قليل، قائلا انه ليس من السهل الإدلاء سريعا بجواب شاف ، وأن الأمر يغدو هينا إذا ما أمعنا التفكير فيه.

– هذا جائز.

– فهل تود أن نرجو معارضنا أن يتتبع رأينا ، فربما أمكننا أن نثبت له أنه ليس في إدارة الدولة من مهمة تختص بها المرأة وحدها؟

– إني لأوافقك على ذلك.

– سنوجه إليه كلامنا متسائلين: ألم تكن تعني من قولك أن شخصا ما قد وهب القدرة على شيء معين، وآخر لم يوهب مثل هذه القدرة ، أن الأول يتعلمها بسهولة ، والآخر بصعوبة، وأن في وسع الأول، بعد تعليم بسيط أن يبلغ بكشوفه حدا أبعد كثيرا مما تعلمه، على حين أن الآخر لا يستطيع ، بعد كثير من التعليم والتدريب، يحفظ ما تعلمه؟ أليس الجسم لدى الأول عبدا طيعا للروح، ولدى الثاني عقبة في طريقها؟ أهناك علامة غير هذه ، نميز بها في كل حالة الموهوب من غير الموهوب؟

فقال جلوكون : سيجيب بأن من المحال الإتيان بأية علامة أخرى.

– فهل تعرف مهنة بشرية لا يتفوق الرجال في كل مظاهرها على النساء؟ دعنا لا نضيع وقتنا بالتحدث عن النسيج وصناعة الفطائر والأطعمة، التي تجيدها النساء ويستحيل أن يغلبن فيها.

– حقا أن أحد الجنسين يتفوق كثيرا على الآخر في كل حرفة، على وجه التقريب، ولاشك في أن كثرا من النساء يفقن كثيرا من الرجال في أمور متعددة ، أما إذا نظرنا إلى المسألة بوجه عام فالأمر كما تقول.

– وعلى ذلك، فليس في إدارة الدولة ، أيها الصديق، من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال. ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين، فان المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وان تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل.

– هذا صحيح.

– إن الأجدر بنا في رأيي أن نقول أن هناك نساء موهوبات في الطب وغيرهن لم يوهبن منه شيئا، ونساء وهبن القدرة على الموسيقى وغيرهن لم يوهبنها.

– بلا شك .

– أليست هناك أيضا نساء وهبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب، وغـيرهن لا يملـن إلى هذه ولا إلى ذلك؟

– أعتقد ذلك .

– ونساء محبات للحكمة، وغيرهن يبغضنها؟ ونساء يتصفن بالشجاعة ، وأخريات بالجبن؟

– اجل .

–فهناك إذن نساء جديرات بالاشتغال بحراسة الدولة، وأخريات غير جديـرات بذلـك، إذ أن الصفات السابقة هي تلك التي اخترنا على أساسها حراسنا من الذكور.

– اجل، إنها هي .

– ففي المرأة إذن، كما في الرجل، طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما هي لدى الرجل.

– هذا واضح.

– فعلينا إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشاركن هذا النوع من الرجال حيـاة الحـراس وواجباتهم، لأن قدرتهن تؤهلهن لذلك، ولأنهن يتشابهن في طبائعهن مع أولئك الرجال.

٨٦

(ص٣٦٠/٣٦١–د ٤٦٨/٤٦٩)

فقال: إني على العكس من ذلك، أوافـق علـى هـذا كـل الموافقـة، وأود أن أضيـف إلى هـذه القاعدة أن كل من معه ينبغي ألا يأبى عليه قبلة خلال المعركة إن شـاء، وبـهذا نضمـن أنـه إذا كـان أحد المحاربين مفتونا بشاب أو فتاة، وسيزداد حماسة لإحراز النصر.

– وإذن، فسنتبع، في هذه النقطة على الأقل، نصيحة هومـيروس، أي أننـا نحـن بدورنـا، سواء في أعياد التضحيـة وفيمـا يماثلـها مـن الحفـلات سـنمجد الشـجعان لشـجاعتهم، لا بالأناشـيد والأوسمة التي تحدثنا عنها فقط، بل بمنحهم أرفع مراتب الشرف ، وبتقديم اللحوم والكئوس المترعة إليهم ، وبذلك نزيدهم قوة علـى قوتـهم، ونعـبر في الوقـت ذاتـه عـن إعجابنـا العظيـم بكـل شـجاع وشجاعة.

– هذا خير ما يقال.

– وها هي ذي مسألة أخرى: ألن تقول عن أولئك الذين استشهدوا في القتال بعد أن أظهروا شجاعة فائقة أنهم ينتمون إلى جنس الذهب ؟

– بلا أدنى شك.

– ولكن ألا نؤمن، مثل هزيود، بـأن رجـال هـذا الجنـس "يتحولـون إلى أرواح أرضيـة مقدسـة، رفيعة، تمنع عن الفانين الشرور، وتسهر على حمايتهم ".

– سنؤمن بذلك ولاشك.

– وسنسأل أصحاب النبوءة أن ينبئونا عن أي الجنازات وأي التكريمات أليق بهؤلاء الذيـن يجمعون بين صفات البشر والآلهة معا، وندفنهم كما تشير علينا النبوءة.

– هذا ما سنفعله.

– ومنذ أن ندفنهم نظل نرعى قبورهم ونبجلها كما لو كانوا أرواحا ملائكية بحق، وسنقدم نفس هذه التكريمات لأولئك الذين يموتون بالشيخوخة أو بغيرها، بعد أن يكونوا قد امتازوا في حياتهم بفضيلة رفيعة.

٨٦

(ص٣٤٣– د ٤٥٧/٤٥٢)

– وإذن فعلى نساء الحراس أن يقفن عاريات، ومادمن سيكتسين برداء من الفضيلة. وعليهم أن يشاركن الرجال في الحرب، وفي كل الأعمال التي تتعلق بحراسة الدولة، دون أن يقمن بأي عمل آخر. وكل ما في الأمر أن علينا أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال، بالقياس إلى ما يقوم به الرجال، وذلك نظرا إلى ضعف جنسهن. أما الرجل الذي يسخر لمرأى نساء عاريات يتدربن من أجل كمال أجسامهن، فانه " يجني ثمار الضحك قبل أن تنضج"، ولا يعلم لماذا يضحك، بل لا يدري ما هو فاعل. ذلك لأن أصدق الأمثال هو ذلك الذي يقول إن المفيد جميل دائما، والضار هو القبيح .

٨٦

(ص٣٣٦–د ٤٥١)

– فماذا تراه أغرب ما فيها؟ لاشك أنه قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تماما مع الرجال في حلبة الرياضة، ولا أعني بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعني المتقدمات منهن في السن أيضا، كالشيوخ الذين يميلون الى رياضة أبدانهم، مع انكماش أجسامهم وقبح منظرها.

٨٧

(ص٣٣٥–د ٤٥٢)

– وإذن فمن الضروري أن يأخذ النساء بنصيب من هذين الفرعين من التعليم، ومن فن الحرب، وأن يعاملن نفس معاملة الرجال.

– هذا ما يؤدي إليه كلامك.

٨٨

(ص٣٦٢/٣٦٣–د٤٧٠)

– وعلينا ألا نحمل أسلحتنا الى المعابد، لنعلقها على الجدران، وأخص بالذكر الأسلحة اليونانية ، إن كنا نحرص على إبداء ولائنا لبقية اليونانيين. وعلينا أن نحرص بوجه خاص على ألا ندنس معبدا بجلب غنائهم اليه من شعبنا، ما لم تقرر النبوءة غير ذلك.

– هذا عين الصواب.

– وماذا يكون سلوك الجنود إزاء العدو، من حيث تخريب الأرض وحرق البيوت الإغريقية؟

– انني أود أن أستمع إلى رأيك أنت.

– إن رأيي هو ألا يقع تخريب ولا حرق، وأن يقتصر الأمر على الاستيلاء على محصول السنة. أتود أن أذكر لك السبب ؟

– يقينا .

– انه ليبدو لي أن وجود كلمتين تعبران عن الحرب والنزاع المحلي يعني أن هناك اختلافا في الطبيعة بين الاثنين: أعني الصراع بين أناس من نفس البلد والجنس، والصراع مع أناس غرباء. فالعداء بين الأقارب يسمى نزاعا محليا، وبين الأجانب يسمى حربا .

– هذه التفرقة دقيقة كل الدقة .

هذا صحيح.

– فان قاتل اليونانيون البرابرة، أو البرابرة اليونانيين، فعندئذ نقول أن بين الفريقين حربا، وأنهما بطبيعتهما أعداء، وأن هذه العداوة تستحق اسم الحرب. أما إذا قاتل اليونانيون بعضهم بعضا، فلنقل إن القرابة بين الفريقين لم تنعدم، ولكن اليونان في هذه الحالة تبدو مصابة بداء الانشقاق على نفسها بحيث يكون اسم النزاع المحلي هذا هو ما ينطبق على هذه العداوة.

– إني لأوافق على ذلك. فأفكاري في هذا الشأن هي أفكارك.

٨٨

(ص٣٤٥-د٤٥٨)

– فان كنت مشرعا، فعليك أن تختار للرجال الذين انتقيتهم أقرب النساء إلى طبيعتهم، ثم تجمع بين هؤلاء وأولئك، فيكون للجنسين معا نفس المسكن ونفس الطعام، ما دام من المحظور على أحد أن يملك شيئا لنفسه، ويعيشون سويا، ويختلطون معا في الرياضة البدنية وفي بقية التدريبات، ويشعرون برابطة قوية تجمع بينهم بالطبيعة. أليس من الضروري أن يحدث هذا ؟

فقال: ربما لم تكن هذه ضرورة هندسية، ولكنها ضرورة قامت على الحب، وهي بالنسبة إلى البشر أقوى وأقدر على الجمع بينهم من الضرورة الأولى .

فقلت: هذا صحيح، ولكن ترك الاجتماع بين الأزواج، أو أي عمل آخر مشترك بينهم، يتم اتفاقا دون نظام، هو أمر لا تقره الشرائع ولا يسمح به الحكام في أي مجتمع يحيا مواطنوه حياة فاضلة .

– الحق أن هذا لن يكون أمرا مستحبا.

– فمن الواضح إذن أننا نود أن تكون الزيجات أقدس ما يمكن أن تكون، هذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج.

٨٩

(ص٣٦٢/٣٦٣-د٤٧٠)

– أجل هذا ما يجب فعله حقا .

– وعلينا ألا نحمل أسلحتنا إلى المعابد، لنعلقها على الجدران، وأخص بالذكر الأسلحة اليونانية، إن كنا نحرص على إبداء ولائنا لبقية اليونانيين. وعلينا أن نحرص بشكل خاص على ألا ندنس معبدا بجلب غنائم إليه من شعبنا، ما لم تقرر النبوءة غير ذلك.

– هذا عين الصواب.

– وماذا يكون سلوك الجنود إزاء العدو، من حيث تخريب الأرض وحرق البيوت الإغريقية؟

– إنني أود أن أستمع إلى رأيك أنت .

– إن رأيي هو ألا يقع تخريب ولا حرق، وأن يقتصر الأمر على الاستيلاء على محصول السنة . أتود أن أذكر لك السبب ؟

– يقينا .

– إنه ليبدو لي أن وجود كلمتين تعبران عن الحرب والنزاع المحلي يعني أن هناك اختلافا في الطبيعة بين الإثنين : أعني الصراع بين أناس من نفس البلد والجنس، والصراع مع أناس غرباء. فالعداء بين الأقارب يسمى نزاعا محليا، وبين الأجانب يسمى حربا .

– هذه التفرقة دقيقة كل الدقة .(...)

– أليس من الدقة أيضا أن نقول أن الشعوب اليونانية تجمعها رابطة القرابة ووحدة الأصل، وتختلف عن البرابرة في الجنس والدم ؟

– هذا صحيح .

– فإن قاتل اليونانيين البرابرة، أو البرابرة اليونانيين، فعندئذ نقول إن بين الفريقين حربا، وإنهما بطبيعتهما أعداء، وإن هذه العداوة تستحق اسم الحرب. أما إذا قاتل اليونانيون بعضهم بعضا، فلنقل إن القرابة بين الفريقين لم تنعدم، ولكن اليونان في هذه الحالة تبدو مصابة بداء الانشقاق على نفسها بحيث يكون اسم النزاع المحلي هذا هو ما ينطبق على هذه العداوة (...)

– ولما كانوا يونانيين، فهم لن يخربوا بلاد اليونان ولن يحرقوا بيوتها، ولن ينظروا بعين العداوة إلى جميع سكان دولة ما، رجالا ونساء وأطفالا، وإنما يعادون مصدر الشقاق وحده، وهو عادة عدد ضئيل من الناس. وعلى ذلك، فهم لا يرضون بأن يخربوا أرضا أو يهدموا بيوتا معظم سكانها أصدقاء لهم، وهم لا يمضون في عداوتهم إلى ما بعد الحد الذي يضطر فيه المذنبون، تحت ضغط الأبرياء المعذبين، إلى أن يسلكوا سلوكا قويما .

فقال : إني لأسلم معك بأن سلوك مواطنينا نحو خصومهم يجب أن يسير على هذا النحو، وبأن عليهم أن يعاملوا الأجانب كما يعامل اليونانيون الآن بعضهم بعضا .

٨٩

(ص٣٤٧–د٤٦٠)

– وعلى ذلك، فسنقيم احتفالا نجمع فيها بين الشبان والشابات ونقدم فيها القرابين، ونعهد إلى شعرائنا بتأليف أناشيد تلائم حفلات الزواج. أما عدد هذه الاجتماعات السنوية، فسنترك تحديده للحكام حتى يستطيعوا أن يحتفظوا بعدد السكان ثابتا بقدر الإمكان، مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر. فعليهم أن يحرصوا بقدر الإمكان على ألا تغدو دولتنا كبيرة أو صغيرة أكثر، مما ينبغي.

– هذا حسن .

– يبدو لي أن عليهم اختراع نوع من القرعة الدبرة، التي يظن معها الأعضاء الأقل شأنا أن السبب في نتيجة الاقتراح هو سوء حظهم لا تدبير الحكام .

٩٠

(ص٣٦٨– د٤٧٤)

فقلت : سأحاول إذن، ما دمت أجد فيك حليفا يشد أزري .

إنه ليبدو لي من الضروري، إن شئت أن أرجو من أولئك الذين تتحدث عنهم، أن أصف لهم نوع الفلاسفة الذين نقول إن علينا توليتهم الحكم، حتى إذا ما ازدادوا بهم علما، أمكننا أن ندافع عن أنفسنا بأن نبين أن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة، وفطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف ويطيع من يحكمه.

– إن هذا هو وقت بحث هذا الموضوع.

– حسنا، فلتتبعني لترى إن كنت رائدا صالحا .

– سر في طريقك إذن .

أهناك ما يدعوني إلى أن أذكرك بأننا عندما نقول عن شخص إنه يحب شيئا ما فلابد – إن كانت تلك الكلمة صحيحة – من أن يبدي حبه لذلك الشيء بأكمله، لا لجزء منه فحسب ؟

– أظن أن عليك أن تذكرني بذلك، لأنني لا أذكره جيدا .

– لقد كان الأجدر بإجابتك هذه شخصا أقل منك خبرة بالحب يا جلوكون. فلا بد أنك تعلم أن كل شاب في زهرة العمر يخلب لب رجل يقدر الحب ويتذوقه مثلك، ويبدو له جديرا برعايته وعنايته. أليست هذه طريقتك في السلوك نحو من تحبهم ؟ إن أحدهم لو كان مقوس الأنف لأطريت فيه ذلك فأسميته رشيقا. ولو كان ذا أنف مجدوع، لقلت إنه ذو مظهر ملوكي . ولو كان أنفه مستقيما، لقلت إنه تام التناسق .

٩٠

(ص ٣٧١/٣٧٢– د٤٧٧)

فاستطردت قائلا : وعلى أساس هذه الملاحظة، أستطيع أن أميز بين أولئك الذين أطلقت عليهم اسم محبي الفنون وأصحاب الشؤون العلمية، وبين الفلاسفة الذين يعنينا هنا أمرهم، والذين هم وحدهم الجديرون بهذا الاسم .

– **فقال** : أفصح عن فكرتك .

فقلت : إن محبي الأنغام والمناظر تستهويهم الأصوات العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال، ولكن ليست لديهم القدرة الفكرية على تأمل الجميل في ذاته أو التمتع به.

فقال : هو ذلك حقا .

أما أولئك الذين يتسنى لهم أن يرقوا إلى الجميل في ذاته، وأن يتأملوا ماهيته، فهم نادرون حقا، أليس كذلك ؟

– إنهم نادرون بالتأكيد .

فإذا كان هناك شخص يؤمن بوجود الأشياء الجميلة، دون أن يؤمن بوجود الجمال في ذاته، ويعجز عن أن يتتبع من أراد أن يطلعه عليه، فهل تظن أن هذا الشخص يحيا بحق؟ أليست حياته كلها حلما؟ فلنتأمل معنى الحلم. أليس هو خلط المرء، سواء في يقظته أو في منامه، بين الشبيه المحاكي وبين الشيء الواقعي الذي يحاكيه هذا الشبيه ؟

– في رأيي أنا على الأقل أن هذا هو الحلم .

– أما ذلك الذي يسلم بوجود الجمال في ذاته، ويتسنى له أن يتذوق هذا الجمال في ماهيته، وكذلك الأشياء التي تشارك فيه، دون أن يخلط بين هذه الأشياء وبين الجمال، وبين الجمال وبين هذه الأشياء، فهل تراه شخصا حالما أم متيقظا ؟

فقال : إنه متيقظ بالتأكيد .

– وإذن فتفكير ذلك الرجل العارف يستحق أن يسمى معرفة، أما تفكير الآخر، الذي يبني أحكامه على مظاهر، فليس إلا ظنا .

– بلا شك .

– ولكن إذا هب في وجهنا ذلك الرجل الذي قلنا عنه إن تفكيره ظن لا علم، واعترض على رأينا، ألا يكون الأجدر بنا أن نهدئه ونقنعه بالحسنى، بدلا من أن نخبره صراحة أن ذهنه مختل ؟

–هذا ما يجب علينا أن نفعله .

–حسن، فلنبحث فيما يمكننا أن نجيب به عليه، أم أنك تود منا أن نوجه إليه سؤالا، ونؤكد له أنه لو كان على علم بشيء، فنحن لسنا غيورين منه، وإنما يسعدنا أن نلقى رجلا له علم بشيء؟ سنسأله قائلين : أجبنا – هل العارف يعرف شيئا ما أم لا يعرف شيئا ؟ فلتجب أنت يا جلوكون نيابة عنه .

فقال : سأجيب بأنه لا بد أن يعرف شيئا ما .

٩٠

(ص٣٧٨/٣٨٠–د٤٧٦/٤٨٠/٤٨٤)

– كما نقول بالتالي إن هؤلاء يتعلقون بالأمور التي هي موضوع للعلم، أما أولئك فيتجه تعلقهم إلى الأمور التي هي موضوعات للظن. ذلك لأن الأخيرين، كما تذكر، هم الذين يطربون لسماع الأصوات الجميلة ولمرأى الألوان الجميلة وكل ما شابه ذلك من مظاهر الجمال، ولكنهم لا يطيقون أن يتحدث إليهم أحدا عن الجميل في ذاته بوصفه شيئا حقيقيا .

– إني لأذكر ذلك .

– ألا يكون من الإنصاف أن نطلق عليهم اسم محبي الظن بدل من محبي الحكمة؟ وهل يحق لهم أن يغضبوا لهذا الوصف ؟

فقال : كلا، إذا استمعوا لنصيحتي: إذ ليس لأحد أن يغضب من الحقيقة .

– فعلينا إذن أن نطلق اسم الفلاسفة، لا محبي الظن، على أولئك الذين يتعلقون في كل الأحوال بحقائق الأشياء.

– بلا جدال.

استطردت قائلا: وهكذا توصلنا، بعد هذه المناقشة الطويلة المضنية يا جلوكون، إلى معرفة من هم الفلاسفة، ومن هم غير الفلاسفة.

فقال : لو كانت مناقشتنا أكثر من ذلك، لكان من الجائز ألا نتمكن من بلوغ هذا الهدف.

فقلت : ربما، وعلى أية حال فإني ما زلت أعتقد أن برهاننا كان يغدو أصلح لو لم يكن علينا سوى بحث هذه المسألة، ولو لم تكن أمامنا مسائل متعددة يتعين علينا معالجتها، لكي نرى على أي نحو تكون الحياة العادلة أفضل من الحياة الغير العادلة .

فسأل : أي هذه المسائل سنبحث الآن ؟

فأجبت : إنها قطعا تلك التي تلي السابقة في الترتيب. فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي ثابت، على حين أن من يعجزون عن ذلك، ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغير، لا يستحقون هذا الإسم، فأيهما ينبغي أن نعهد إليه بالإشراف على الدولة ؟

لست أدري كيف آتي بالجواب المناسب على هذا السؤال .

إن الجواب المناسب هو أن نعين حراسنا من بين أولئك الذين يتبين لنا أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم في المجتمع .

هذا صحيح .

فاستطردت قائلا : لنفرض أننا نريد اختيار من يتولى حراسة شيء ما، فهل يمكن أن يتطرق إلينا الشك في الاختيار بين شخص أعمى، وشخص حاد البصر ؟

– حسن ، أترى فارقا بين العميان وبين من عدموا بحق معرفة كل حقيقة، ومن افتقرت روحهم إلى كل نموذج واضح للحقيقة الكاملة، وعجزوا عن أن يتأملوا جميع تفاصيل هذه الحقيقة

المثلى ويرجعوا بأنظارهم إليها دائما، كما يفعل الرسام حين يتأمل أنموذجه، قبل أن يشرعوا في تطبيق مبادئ العدل والشرف والخير على القوانين الدنيوية، إن لم تكن قد طبقت من قبل، أو قبل أن يتولوا المحافظة على ما قد يكون موجودا منها بالفعل ؟

فقال : كلا، بالتأكيد، فلست أرى فارقا كبيرا بينهما.

– فهل يحق لنا أن نختار حراسنا من بين هؤلاء، مفضلين إياهم على أولئك الذين يعرفون حقائق الأشياء ويجمعون إلى ذلك خبرة شيء؟

٩٠

(ص٣٤٦–د ٤٥٩)

– فكيف نحصل على أفضل النتائج ؟ ذلك ما لا يتعين عليك إجابته يا جلوكون، إذ أنني أرى في بيتك عديدا من كلاب الصيد والطيور الأصلية، ولابد أنك لاحظت شيئا في مسألة التزاوج والتناسل بينها.

– وما هو ؟

– ألا يوجد، بين هذه الحيوانات ذاتها، ما هو خير من الباقين، وإن تكن كلها أصيلة ؟

– بالطبع .

– فهل تسمح بأن يتناسل الجميع دون تمييز، أم أنك تحرص على أن يتناسل أصلحها فحسب؟

– الأصلح .

– وأيها تفضل لهذا الغرض: الأصغر، أم الأكبر، أم الناضجين ؟

– أفضل الناضجين .

– وإن لم توجه مثل هذه العناية إلى تناسل طيورك وكلابك، فإن نوعها سيتدهور كثيرا، أليس كذلك ؟(...)

٩١

(ص٣٨٠–د٤٨٥)

فقال : إنه لمن الحمق ألا نختار الفلاسفة، الذين يتفوقون تماما على غيرهم في معرفتهم التي هي أعظم ميزاتهم على شرط ألا يكونوا أقل من غيرهم في سائر الصفات .

– وإذن فإن ما يتعين علينا القيام به هو أن نحدد الطريقة التي يمكنهم بها أن يجمعوا بين الخبرة وبين الفلسفة .

– أجل .

فعلينا أولا، كما ذكرنا في مستهل هذا الحديث، أن نكون صورة واضحة عن استعدادهم الطبيعي. وأظن أننا لو اتفقنا على هذه المسألة، فسوف نتفق على أن الجمع بين هذه الميزات ممكن، وعلى أننا لسنا بحاجة إلى مزيد من البحث عمن يصلحون لقيادة الدولة.

– وكيف ذلك ؟

– إن هناك صفة للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل، وهي تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شيء من تلك الماهية التي تظل باقية أبدا، والتي لا تنال منها تقلبات الكون والفساد .

– أوافقك على ذلك.

٩١

(ص٣٤٨/٣٤٩- د٤٦٠/٤٦١)

– أما الأطفال، فعندما يولدون، يعهد بهم إلى هيئة تتولى شؤونهم، تتكون إما من من رجال أو من نساء، وإما من الجنسين معا، ما دامت المهام العامة مشتركة بين الرجال والنساء.

– حسن .

– ومن الواجب أن يعنى هؤلاء الوظفون بأبناء صفوة المواطنين، ويعهد بهم إلى مربيات، يقطن وحدهن مكانا خاصا من المدينة، أما أطفال المواطنين الأقل مرتبة، وأولئك الذين يولدون وفي أجسامهم عيب أو تشويه، فعليهم أن يخبئوهم في مكان خفي بعيد عن الأعين..

– أجل، إذا أردنا المحافظة على نسل الحراس.

– وعليهم أن يعنوا بتغذية الأطفال، وينقلوا الأمهات إلى دور الحضانة عندما تمتلئ أثداؤهن باللبن، مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بألا تتعرف الأمهات على أطفالهن. فإن لم يكن في وسع الأمهات أن يرضعن، فلا بد من إيجاد مرضعات. ومن الواجب تحديد الوقت الذي تقوم فيه الأمهات بالرضاعة بحيث لا يقمن بالسهر على الأطفال، لأن هذه وغيرها من الأعمال من شأن المربيات والخدم.

– إن هذه التدابير من شأنها أن تجعل الأمومة أمرا هينا بالنسبة إلى نساء الحراس.

٩١

(ص٢٤٨/٢٤٩- د٣٦٠/٣٦١)

هكذا ينبغي أن تكون، ولكن لنواصل بحث موضوعنا. لقد قلنا أن إنجاب الأطفال يجب أن يتم بواسطة أناس ناضجين .

– هذا صحيح.

– ألا تظن معي أن المدة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عاما للمرأة وثلاثون للرجل؟

– أي الأعوام تعني ؟

– أعني أن للمرأة أن تنجب للدولة أطفالا منذ سن العشرين حتى الأربعين، أما الرجل، فبعد أن يجتاز " أشد فترات العمر حماسة للسباق"، يظل ينجب أطفالا حتى الخامسة والخمسين .

– الحق أن هذه هي الفترة التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية، عند الجنسين، أقصى مداها .

– فإذا حاول رجل أن ينجب أطفالا للدولة قبل هذه السن أو بعدها، فسنتهمه بأنه آثم في حق الدين والعدل، إذ أنه، لو أفلح في إخفاء ميلاد أطفاله، فمعنى ذلك أنه يأتي للدولة بأطفال لم يقترن مولدهم ببركات القرابين والصلوات التي يقوم بها الكهنة والكاهنات وكل هيئة دينية في الدولة لكل زواج، مبتهلين أن تنجب الصفوة المختارة من الناس أبناء خيرا منهم، وأن ينجب النافعون للدولة أطفالا أنفع لها منهم. أما هذا الذي يفعله أولئك، ففيه مخالفة وإباحية شنيعة.

– هذا حسن .

– وينطبق نفس الحكم على الرجل الذي بلغ سن النضوج، حين يحاول أن ينجب من امرأة بلغت نفس السن دون أن يكون الحاكم قد جمع بينهما: إذ أن الطفل الذي يهباه للدولة في مثل هذه الظروف، دون أن يكون القانون أو الدين قد باركهما، لا يكون بالنسبة إلينا إلا لقيطا .

– هذا عين الصواب .

٩٢

(ص٣٨٤–د٤٨٥)

فقال : هذا صحيح .

– وهناك صفة أخرى بعد هذه نود أن نرى إن كان من الضروري أن تتوافر في أولئك الذين هم على النحو الذي ذكرنا .

– ما هي ؟

– الصدق ومحبة الحق، وكراهية الزيف وعدم قبول الكذب في أية صورة من صوره.

– هذا أمر طبيعي .

– إنه ليس أمرا طبيعيا فحسب، أيها الصديق، بل إن الضرورة ذاتها تحتم أن تمتد الرغبة الطبيعية في أي موضوع إلى كل ما يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الموضوع.

فقال : هذا صحيح .

– فهل هناك ما هو أوثق ارتباطا بالعلم من الحقيقة ؟

– لا شيء .

– وهل يتسنى للشخص الواحد أن يكون محبا للعلم والبطلان معا ؟

– هذا محال .

إذن فلا بد أن يسعى من يحب العلم بحق إلى الحقيقة طوال حياته، وبكل ما أوتي من قوة.

– هذا صحيح .

– ولكن إذا ما اتجهت الرغبات بعنف نحو موضوع واحد، فإننا نعلم عندئذ أن اتجاهنا نحو بقية الموضوعات سيغدو أضعف، ما دام التيار قد انحرف كله في هذا الاتجاه.

– بلا شك .

٩٢

(ص٤٢٤– د ٤٥٧)

– هو أن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع. فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم.

وليكن الأطفال أيضا مشاعا، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه.

– الحق أن إقرار هذا القانون أصعب من إقرار سابقه، وكذلك إثبات إمكان تحقيقه ومدى ما يرجى منه من فائدة .

– فقلت : أما من حيث فائدته، فلا أظن أحدا ينكر ما في القول بشيوع النساء والأطفال من نفع جزيل، إن أمكن تحقيقه، وإنما تكون الصعوبة الكبرى في بحث إمكان هذا الاقتراح.(...)

٩٢

(ص٣٤٧–د ٤٥٧)

– من الضروري، تبعا للمبادئ التي أقررناها، أن يتزاوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن. ولا بد من تربية أطفال الأولين، لا الآخرين، إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته. ومن الناحية الأخرى، فعلى الحكام أن يدركوا وحدهم سر هذا الإجراء، كما يتجنبوا على قدر استطاعتهم كل خلاف داخل قطيع الحراس.

– هذا عين الصواب .

٩٣

(ص٣٤٨–د٤٦٠)

– وفضلا عن ذلك فإن الشبان الذين يبلون بلاء حسنا في الحروب وغيرها من المهام، يمنحون مكافآت وامتيازات منها زيادة عدد مرات معاشرتهم للنساء، إذ أن تلك في الوقت ذاته ذريعة معقولة للحصول منهم على أكبر عدد ممكن من الأطفال .

– هذا صحيح .

٩٤

(ص٣٤٩/٣٥٠– د ٤٦١)

– تلك تدابير حكيمة. ولكن على أي نحو يميزون آباءهم وبناتهم وغيرهم من الأقارب الذين ذكرتهم ؟

– لن يستطيعوا تمييزهم قط . وإنما ينبغي أن ينظر الرجل، منذ الوقت الذي يبدأ فيه زواجه، إلى كل الأطفال الذين يولدون في الشهر السابع أو العاشر، الذكور منهم على أنهم أبناؤه، والإناث على أنهن بناته، وعلى هؤلاء الأطفال أن يدعوه بالأب، وعليه أن يعد أبناء هؤلاء أحفادا له، كما يعدونه هم جدا لهم، وامرأته جدة لهم. كذلك ينبغي أن ينظروا إلى الأطفال الذين يولدون في الفترة التي ينجب فيها آباؤهم وأمهاتهم على أنهم أشقاء وشقيقات لهم، وبهذا يمتنعون فيما بينهم، كما ذكرت، عن كل اختلاط جنسي، ومع ذلك فإن القانون يسمح بزواج الأخ من الأخت، إذا شاء الاقتراع بذلك، وإذا ما أيدته نبوءة دلف .

٩٥

(ص٣٤٩–د٤٦١)

– فإذا تجاوز الرجل أو المرأة سن الإنجاب للدولة، فأرى أن نترك للرجال حرية الاختلاط بمن يشاؤون من النساء فيما عدا بناته، وبنات بناته، أو أمه أو جدته، ونترك للنساء نفس الحرية، مع استثناء الأبناء والآباء والأحفاد والأجداد . ولكنا إذ نترك لهم تلك الحرية، ينبغي أن ننبههم إلى أن يحرصوا كل الحرص على ألا ينجبوا للدولة أي طفل، فإذا لم تفلح احتياطاتهم، فليضعوا في أذهانهم أن يتخلصوا منه لأن الدولة لن تستطيع أن تربي طفلا كهذا .

٩٦

(ص٣٨٢–د٤٨٦)

– وها هي ذي مسألة أخرى يتعين علينا بحثها، في سعينا إلى تمييز الطبيعة الفلسفية من غيرها.

– وما هي ؟

– هي أن تكون النفس أبعد ما تكون عن الوضاعة، ما دام صغر النفس هو أبعد الأمور عن الروح التي تتجه دوما إلى إدراك مجموع الأشياء الإنسانية والإلهية معا .

– هذا عين الصواب .

– فإذا كان المرء قد وهب مثل هذه النفس الكبيرة، وأحاط فكره بالزمان في كليته والوجود في مجموعه، فهل تظنه قادرا على أن يرى في هذه الحياة البشرية شيئا ذا بال ؟

– هذا محال .

– وإذن، فمثل هذا الرجل لن يرى في الموت ما يخيف ؟
– كلا، مطلقا.
– وعلى ذلك من كان بطبيعته جبانا وضيعا لا يستطيع أن يسهم في الفلسفة الحقة بنصيب؟
– كلا على ما يبدو لي .

٩٧

(ص٣٨٥/٣٨٤– د ٤٨٠)

ومع ذلك فإن الواقع الفعلي يثبت بوضوح أن كل من تفرغ للفلسفة، وظل عاكفا على دراستها أطول مما ينبغي، بدلا من أن يكتفي بدراستها في حداثته بوصفها جزءا من تعليم عام ثم يدعها بعد ذلك جانبا– أقول إن كل من فعل ذلك يبدو في نظر معظم الناس مخلوقا شاذا بحق، إن لم يصبح بغيضا إلى نفوسهم، على حين أن أولئك الذين يبدون أعقل الناس لا يجنون من تلك الدراسة التي أطنبت في مدحها سوى العجز عن خدمة الدولة .

فلما سمعت اعتراضه، قلت: أظن أن من يقولون هذا مخطئون؟

فأجاب : لست أدري ولكن أوثر أن أستمع إلى رأيك أنت .

– رأيي أنهم على صواب .

٩٧

(ص٣٥٣٣٥٤– د٤٦٤)

– ولكنا قد سلمنا بأن وحدة المشاعر هذه هي أعظم خير يصيب الدولة، عندما شبهنا الدولة التي أحسن تنظيمها بجسم يشاطر بأسره كل عضو فيه ملذاته وآلامه .

– أجل، وكنا على حق في ذلك .

– وإذن فقد تبث لنا أن شيوع النساء والأطفال بين الحراس هو أصل الخير العظيم.

–هذا أمر مؤكد.

– ولأضف الى ذلك أن كلامنا هذا يتمشى مع ما قلناه من قبل، من أن على محاربينا ألا يقتنوا بيوتا ولا أراضي ولا أي شيء يمتلكونه وحدهم، وإنما هم يتلقون من الباقين غذاءهم مكافأة لهم على خدماتهم. فيتقاسمونه فيما بينهم، وعلى هذا النحو وحده يكونون حراسا بالمعنى الصحيح.

– هذا صحيح.

٩٧

(ص٤٠٧ —د٥٠٥)

– أعلم ذلك، ولتسألني إذا شئت ومع ذلك، فقد سمعت رأيي في هذا الموضوع أكثر من مرة، ولا بد أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنك تسعى، كما أعتقد، إلى إحراجي بالحاحك . ذلك لأنك قد سمعتني أقول مرارا إن مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن، وكنت سأضيف إلى ذلك أننا لا نعرف عنه إلا القليل. ولست في حاجة إلى أن أقول إننا لو لم نكن نعرفه، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة، لما أغنانا هذا العلم شيئا، مثلما أن امتلاك أي شيء. دون ما فيه من خير، لا يفيدنا في شيء. فما جدوى امتلاك كل شيء، إن لم يكن الخير كله، أو معرفة كل شيء، إن لم نكن نعرف الخير ولا الجمال ؟

– لا جدوى من ذلك على الإطلاق .

– وأنت تعلم أيضا أن معظم الناس يرون أن الخير هو اللذة، على حين أن الخاصة يرون أنه المعرفة .

– بلا شك .

٩٨

(ص٣٨٥/٣٨٦–د ٤٨٨)

فلنتصور إذن حالة كهذه على ظهر سفينة أو عدد من السفن، فيها يكون القبطان أكبر حجما وأقوى جسما من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم، ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلا بفن الملاحة. أما الملاحون فهم لا يكفون عن التشاحن على السيطرة على السفينة، بحيث يدعى كل منهم أن له وحده الحق في الإمساك بالدفة، مع أن أحدا منهم لم يتعلم فن قيادة السفن قط، ولا يستطيع أن يدلك على الأستاذ الذي تلقى على يديه هذا الفن أو ينبئك متى تعلمه. والأدهى من ذلك أنهم يقولون إن هذا ليس بالفن الذي يمكن تعلمه. وهكذا تراهم على استعداد للقضاء على من يجرؤ على القول أن هذا فن يتعلم.

ومن هنا فإنهم يأمرون القبطان، ملحين عليه بشتى الوسائل، أن يعهد إليهم بالقيادة. فإذا أخفقوا في الحصول عليها، ونجح غيرهم في ذلك، فإنهم يقتلونهم أو يلقون بهم إلى البحر. أما القبطان الشجاع، فإنهم يخدعونه بمخدر أو شراب مسكر أو بأية وسيلة أخرى، حتى إذا ما استتب لهم أمر السفينة، امتدت أيديهم إلى مخازنها فيمتعون أنفسهم باحتساء النبيذ والتهام اللحم الطيب، ويبحرون على غير هدى، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين. وهم فضلا عن ذلك يهللون تمجيدا لكل من يعينهم على إقناع القبطان أو إرغامه على ترك مقاليد السفينة لهم ويعدونه ملاحا ماهرا، ومرشدا بارعا، وأستاذا في فن الملاحة، بينما يلومون من لا يعينهم ويعدونه شخصا لا جدوى منه. وهم لا يدركون على الإطلاق أن على الملاح الماهر أن يدرس فصول السنة والسماء والنجوم والرياح وكل ما يتعلق بفنه، إن شاء أن يكون قائدا للسفينة بحق، كما أنهم لا يدركون أن في وسع المرء، بالإضافة إلى ما درسه عن فن الملاحة، أن يكتسب بالتعلم أو بالتجربة تلك المهارة اللازمة للاحتفاظ بسيطرته على القيادة .

٩٨

(ص ٣٥٠/٣٥١– د ٤٦٢)

– أليس علينا، لكي نصل إلى اتفاق، أن نتساءل ما هو أعظم خير يجب على المشرع أن يضعه نصب عينيه في سن قوانينه التي تكفل النظام في الدولة، وما هو أكبر شر يحرص على تجنبه فيها، وكذلك إن كانت اقتراحاتنا تتمشى مع ذلك الخير وتبتعد عن ذلك الشر ؟

– هذا ضروري ولا شك .

– أليس شر ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتا، وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها ؟

– لا بد أن يكون الأمر كذلك .

– ولكن أليس ما يجمع بين الناس هو اشتراكهم في المسرات والآلام، عندما يشعر كل المواطنين، على قدر المستطاع، بنفس القدر من الأفراح لما يصيبهم من نجاح، أو الأحزان لما يصيبهم من إخفاق ؟

– هو كذلك بالتأكيد .

– وبالعكس، أليس ما يفرق وحدتهم هو الأنانية في الأفراح والأحزان، عندما يمتلئ البعض فرحا والبعض الآخر حزنا من جراء حادث يقع للدولة، أو لأفراد فيها ؟

– بلا شك .

– هذه الفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم، في المجتمع لا يستخدمون كلمات "ملكي"، و"ليس ملكي" و " لغيري"، " ليس لغيري"، بالنسبة إلى أشياء واحدة .

– تماما .

– وعلى ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى نفس الأشياء.

– إنها هي الأصلح بالفعل .

٩٨

(ص ٤١٠–د ٥٠٧)

– إن هناك من جهة، كثرة من الأشياء الجميلة، وكثرة من الأشياء الخيرة، وكثرة من كل أنواع الأشياء الأخرى .

– أجل .

– وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته، والخير في ذاته، وكذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن إنها كثيرة، والتي يكون لكل منها مثاله الواحد، وهو الذي نسميه بماهيته الحقيقية.

– هذا صحيح .

– ولنضف إلى ذلك أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل، على حين أن المثل تعقل ولا ترى .

– هذا عين الصواب .

– والآن، فبأي عضو ندرك الأشياء المرئية ؟

– بحاسة الأبصار .

– وبالمثل ندرك الأصوات بحاسة السمع، وكل الأشياء المحسوسة الأخرى ببقية الحواس .

٩٩

(ص ٣٨٧/٣٨٦– د ٤٨٩)

فأضفت : أظنك تفهم ما أعني، وأنك لست في حاجة إلى أن أعيد عليك تفسير مقارنتي لتدرك أنها تمثل موقف الدول الحالية من الفلاسفة الحقيقيين ؟ .

– بالتأكيد .

وإذن، فلنستخدم هذه المقارنة في تنوير أولئك المعترضين الذين تحدثت عنهم، والذين يتعجبون من عدم تكريم الدول للفلاسفة. ولتحاول أولا أن تقنعهم بأن الأمر يصبح مدعاة لمزيد من الدهشة لو كانوا مكرمين فيها .

فقال : سأفعل ذلك .

– ولتذكر لهم أيضا أنهم لم يخطئوا حين أكدوا أن أحكم الفلاسفة لا ينفعهم الجمهور بشيء، ولكن اللوم عن عدم نفعهم ليسوا هم الحكماء أنفسهم، وإنما أولئك الذين لا ينتفعون من الحكماء، إذ أنه ليس من الطبيعي في شيء أن يتوسل القبطان إلى الملاحين أن يخضعوا لأوامره، ولا أن يقف الحكماء على أعتاب الأغنياء. والحق أن من قال هذا المثل كان مخطئا.

أما الأمر الطبيعي فهو أن يطرق كل من كان في حاجة إلى الإرشاد باب من يستطيع إرشاده، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم في حاجة إليه لكي يدعونه يرشدهم، مع أنهم فعلا في أشد

الحاجة إلى خدماته ولكنك لست على خطأ حين تشبه حكام الدول الحاليين بالملاحين الذين تحدثنا عنهم، وأولئك الذين يعدهم هؤلاء الحكام أشخاصا حالين لا جدوى منهم، بالملاحين الحقيقيين .

– هذا عين الصواب .

٩٩

(ص٣٥٢/٣٥٣– د ٤٦٣)

– هذا ما يحدث في كثير من الأحيان .

عندئذ يعتقد، ويقول، أن مصالح صديقه هي مصالحه، أما مصالح الآخرين فليست من شأنه.

– أجل .

– ولكن، أهناك من بين حراسك من يمكنه أن ينظر إلى أحد زملائه أو يعامله على أنه غريب عنه؟

– هذا محال، ما دام يؤمن بأن كل من يراهم أخوة له أو أخوات وآباء أو أمهات، وأبناء أو بنات، وأحفاد أو أجداد .

فقلت : هذا حق، ولكن هل تود أن يقتصر الأمر على استخدام أسماء الأقارب هذه، أم أنك تود أيضا أن يسلك المواطنون بأسرهم وكأنهم أسرة حقيقية، وأن يبدو لآبائهم كل ما يأمر به قانون الأبوة من تبجيل ورعاية وخضوع لأولئك الذين بعثونا إلى الوجود، وإلا لما كان لهم أن ينتظروا خيرا من الآلهة، ولا من الناس، إذ أنهم لو سلكوا على نحو مخالف لما طلبناه منهم، لكانوا في ذلك منحازين إلى جانب الإثم والظلم . أليست هذه في رأيك هي القواعد التي يتعين على كل المواطنين أن يرددوها على مسامع الأطفال، حتى يسلكوا بمقتضاها إزاء أولئك الذين ننبئهم بأنهم آباؤهم أو أقرباؤهم على أي نحو آخر ؟

٩٩

(ص ٣٩٢–د ٤٩٣)

– إن كل هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون في العلم، والذين يدعوهم الجمهور بالسوفسطائيين، ويعدهم منافسين له، لا يلقون سوى المبادئ التي يدعو إليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا هو ما يسمونه بالحكمة. وما أشبههم في ذلك برجل يربي وحشا ضخما قويا، فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل، ومتى يكون أشد شراسة أو أكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هي الأصوات التي تهدئه أو تثيره، وبعد أن يعلم كل ذلك من معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهبا يعلمه لغيره. ولما لم يكن يعلم أي هذه العادات والرغبات حسن وأيها قبيح، وأيها صواب وأيها خطأ، وأيها عادل أو ظالم، فإنه يطبق كل هذه الأوصاف تبعا لرغبات الوحش الضخم، فيسمى ما يسره خيرا، وما يغضبه شرا، وهو لا يعلم شيئا عن المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ، إذ أن أي شيء يتم وفقا للضرورة يسمى في نظره عادلا وجميلا، ما دام عاجزا عن أن يتبين لنفسه، أو يبين لغيره، ذلك الفارق الأساسي بين ما هو ضروري وما هو خير. ألا يكون هذا الشخص مربيا غريبا بحق ؟

٩٩

(ص٤٠٨–د٥٠٥)

– إنه كذلك بالفعل. فهم يعيبون علينا في البداية جهلنا بالخير. ثم يفترضون أننا نعرفه، وذلك حين يقولون إنه معرفة الخير، وكأننا نفهم ما يعنون بكلمة الخير حالما ينطقونها .

– هذا صحيح كل الصحة .
– ولكن أتظن أن أولئك الذين يعرفون الخير بأنه اللذة، أقل خطأ من سابقيهم؟ أليسوا بدورهم مضطرين إلى التسليم بأن ثمة لذات شريرة ؟
– بلا جدال .
– وهذا يستتبع ، في رأيي، القول بأن الأشياء تكون خيرة وشريرة في آن واحد. أليس كذلك؟
– بلا شك .
– وهكذا ترى أن هذه المسألة تثير خلافات عديدة وخطيرة .
– بالتأكيد .
– ومن الواضح أيضا أن كثيرا من الناس يكتفون بمظهر العدالة أو الشرف دون حقيقتيهما، ويقنعون بما يبدو لهم كذلك، أما حين يتعلق الأمر بالخير، فليس هناك من يقتنع بالمظاهر، وإنما يتعلق الجميع بالحقيقة ولا يأبون بالمظاهر قط .
– هذا مؤكد .

١٠٠

(ص٣٨٩/٣٩٠– د٤٨٩)

وهم الذين يوصفون بأنهم أناس لا نفع فيهم، وإن لم يكونوا أشرارا، وسنبحث بعد ذلك أمر مزيفي الفلسفة، ونتأمل طبيعة هذه النفوس التي تمارس عملا أصعب وأرفع مما يمكنها أداؤه، وهي النفوس التي أدت انحرافاتها العديدة إلى وصم الفلسفة بتلك الوصمة التي تتحدث عنها .

فسأل : فما هي إذن أسباب ذلك الانحراف ؟

سأحاول أن أوضحها لك، على قدر استطاعتي. وسأبدأ بمسألة لا أظن أحدا يعترض عليها: فالطبائع التي وهبت كل الصفات اللازمة لمن يود أن يغدو فيلسوفا حقا، نادرا ما تظهر بين الناس، وعددها قليل . ألا تعتقد ذلك ؟

– إني مقتنع بذلك.
– فلتتأمل كم من المؤثرات القوية تتآمر على إفساد هذا العدد القليل .
– ما هي هذه المؤثرات ؟
– إن أعجب ما في الأمر هو أن كل الصفات التي أعجبنا بها في طبيعة الفلاسفة، وأعني بها الشجاعة والاعتدال وكل الصفات الأخرى، تؤدي إلى تشتيت النفس التي تتخلق بها وصرفها عن الفلسفة .

وهي كل ما يطلق عليه الناس اسم مباهج الحياة، كالجمال والمال وقوة البدن، والسلطان الضخم في الدولة، وما شابه ذلك من المتع. إنك بالطبع تعلم أي أشياء أعنى.

– أجل، ولكني أوثر أن أستمع منك إلى شرح أدق لهذه المؤثرات.
–إن المسألة ستظهر بوضوح، ولن تجد في ما قلته في هذا الصدد أدنى غرابة، إذا تأملت المبدأ العام الكامن من وراء هذا كله بالطريقة الصحيحة.

وكيف أفعل ذلك ؟

– إننا نعلم أن كل بذرة، سواء أكانت لنبات أم لحيوان، إذ لم تجد ما يلائمها من الغذاء والمناخ والتربة، يزداد الضرر الذي يلحقها نتيجة لحرمانها من هذه الميزات بقدر ما تزداد قوتها، إذ أن الشر أشد إضرارا بما هو خير منه بما ليس بخير .
– هذا طبيعي.
– فمن الطبيعي إذن أن تغذو خير الطبائع، إذا ما غذيت على نحو ملائم، شرا من طبائع الأوساط .
– هذا منطقي.

– ألا نستطيع أن نقول أيضا إن خير الأذهان لو تلقت تعليما فاسدا لغدا شرها مستطيرا؟ إن شر الجرائم وأعظم الكبائر لا تقترفها نفوس الأوساط، وإنما النفوس القوية التي أفسدتها التربية، إذ ليس في وسع نفس ضعيفة أن تؤدي أي خير كبير أو شر كبير ؟

١٠١

(ص٣٩٠/٣٩١– د٤٩٢)

– وعلى ذلك، إذا تلقت الطبيعة الفلسفية، كما عرفناها، التعليم الملائم، فمن الضروري، في رأيي، أن تصل بالتدريج إلى الفضيلة في كل صورها. أما إذا بذرت وامتدت جذورها ونمت في تربة فاسدة فمن الضروري أيضا أن تقترف كل الآثام، مالم تنقذها معجزة إلهية. أم تراك تعتقد، بدورك، أن ثمة شبان يفسدهم السفسطائيون، وأن هؤلاء السفسطائيين الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشباب، بمقدار ملحوظ ؟ ألا تظن على عكس ذلك، أن الجمهور الذي يقول هذا هو الذي يضم أكبر السفسطائيين، إذ يربي الصغار والكبار، والرجال والنساء، على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التي يود أن يراهم عليها .

فسأل : ومتى يحدث ذلك ؟

– عندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور معا في مجلس عام، أو في محكمة أو مسرح أو معسكر، أو في أي مجتمع عام آخر، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم أو استهجانهم لأي شيء يقال أو يفعل، وهم في كلتا الحالتين مبالغون، فيصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كله صدى صيحاتهم، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان. في مثل هذه الحالة كيف تنتظر أن تكون الحالة الذهنية للشباب؟ وأي تعليم خاص يستطيع أن يضفي عليه القوة التي تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف، وعدم الاندفاع مع التيار، ألن يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلا لحكمهم؟ ألن يفعل ما يفعلون ويغدو مماثلا لهم في كل شيء ؟

١٠٢

(ص٣٩٥/٣٩٧– د٤٩٦)

– هذا تشبيه منطبق تمام الانطباق .

– فهل يمكن أن يؤدي زواج كهذا إلا إلى أطفال مشوهين ضعفاء؟

– لا بد من ذلك .

– وبالمثل فإذا ما اقتحم باب الفلسفة أناس غير قادرين على التعلم، ومارسوها على الرغم من عدم جدارتهم بها، فأي الأفكار تظنهم سيأتون بها؟ إن الاسم الوحيد الذي يصلح لها هو المغالطات السفسطائية، ومن المحال أن تكون هذه الأفكار والآراء وليدة الحكمة الحقيقية.

– وهكذا لن يبق بعد ذلك، يا أديمانتوس، سوى عدد ضئيل من الناس هم الذين يليق بهم الزواج من الفلسفة. قد تكون منهم طبيعة رفيعة هذبها العلم، وظلت منفية بعيدة عن تلك المؤثرات التي كانت كفيلة بأن تصرفها عن اتجاهها الطبيعي إلى التفاني من أجل الفلسفة، وقد يكون منهم ذهن نشأ في دولة حقيرة فترفع عن شؤونها العامة وتجاهلها، وربما كانت قلة موهوبة تحولت إلى الفلسفة من مهن أخرى احتقرتها عن حق، وربما وجد منهم من أمسك به نفس العنان الذي أمسك بصديقنا " ثياجس THEAGES " ، إذ أن كل العوامل قد تضافرت على صرفه عن الفلسفة، ومع ذلك فإن حرصه على صحته المعتلة قد صانه وصرفه عن الاشتغال بالشؤون العامة. أما في حالتي الخاصة، فلست بحاجة إلى أن أحدثكم عن تحذير تلك النبوءة الإلهية، التي لم تظهر من قبليث إلا للقليلين، إن كانت قد ظهرت على الإطلاق. وهكذا فإن من ينتمي إلى هذا العدد الضئيل، ومن ذاق طعم السعادة التي يعيشون فيها، وأدرك أن الجماهير الغفيرة هوجاء، وأن سلوك السياسيين يفتقر دائما إلى التعقل، وأنه ليس ثمة حليف يقف إلى جانبه نصير العدالة ويأمل أن يجد معه خلاصا من الدمار، وأن حاله سيكون كحال من وقع وسط وحوش ضارية، فلا هو يقبل أن يشاركها وحشيتها، ولا هو

يستطيع أن يصمد وحده أمام كل هذه الجموع الشرسة، ويتأكد لديه أن مصيره سيكون الفناء دون أن يكون قد نفع وطنه أو أصدقاءه، ولا نفسه أو غيره — أقول أن من يدرك بذهنه كل هذا، سيخلد إلى السكينة، وينصرف إلى شؤونه الخاصة، وكأنه مسافر باغتته عاصفة فاحتمى خلف جدران من عواصف الرمال والأمطار التي تثيرها الرياح . فإذا ما رأى كيل الظلم طافحا بين بقية الناس، شعر بالقناعة إذا استطاع أن يقضي حياته في هذا العالم نقيا من شوائب الظلم، وعندما تحل النهاية، فإنه يرحل عن الحياة بقلب عامر بالآمال، ونفس هادئة مطمئنة .

١٠٣/١٠٢

(ص٣٩١/٣٩٢–د٤٩٢/٤٩٣)

– إنه القهر بالأفعال الذي يلجأ إليه هؤلاء السادة من المربين والسفسطائيون عندما تعوزهم القدرة على الإقناع بالأقوال. ألا تعلم أنهم يحكمون بالحرمان من الحقوق السياسية وبالغرامة وبالموت على من لا يستسلم لآرائهم ؟

– أعلم ذلك حقا .

– فكيف تستطيع الدروس الخاصة لأي سفسطائي آخر، أو لأي فرد بعينه، أن تقاوم هذا التيار وتتغلب عليه ؟

– في رأيي أنه لا يوجد ما يقاومها .

– هذا صحيح، ومن الحمق الصريح أن يحاول المرء مقاومتها إذ أن المرء لا يستطيع تغيير الطبع، ولن يستطيع تغييره أبدا، بدروس من نوع مضاد لدروس هؤلاء الناس، وأنا أعني بالطبع هنا، أيها الصديق، الطبع البشري، أما الطبع فوق البشري فلندعه جانبا، كما يقول المثل، إذ أنك لا بد عالم أن كل من يصل إلى الخلاص ويبلغ الخير في الحالة أمر تستطيع أن تؤكده دون أن تخشى خطأ.

– إنني أوافقك على هذا .

فاستطرد قائلا : وإذن فآمل أن توافقني على شيء آخر.

١٠٥/١٠٤

(ص ٣٩٥–د ٤٩٥)

– وهي أمر طبيعي. ذلك لأن ذوي الطبائع الضعيفة، ممن أثبتوا براعتهم في حرفهم الوضيعة، يجدون المجال هنا مفتوحا أمامهم على مصراعيه، وزاخرا بالأسماء الرنانة والألقاب الخلابة، فيسارعون وكأنهم مسجونون هاربون من سجنهم ليحتموا في معبد، إلى التخلي عن مهنتهم والالتجاء إلى الفلسفة . ذلك لأن الفلسفة، حتى في عزلتها هذه، تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب في النفوس، يجذب إليها عددا كبيرا من الضعاف الذين أفسدت حياتهم الوضيعة نفوسهم مثلما شوهت حرفهم الشاقة أجسامهم . أليس هذا أمر لا مفر منه ؟

١٠٦/١٠٥

(ص ٣٩٧– د٤٩٦)

– أجل، إنه لغنم كبير أن يفعل المرء ذلك قبل مفارقته الحياة. فاستطردت قائلا " أجل، ولكنه ليس أعظم ما كان بوسعه أن يحققه، لو كان قد وجد الدولة الملائمة لطبيعته، والتي كان خليقا بأن ينمو فيها إلى أقصى مداه، ويجلب الخلاص لنفسه ولبلاده".

– ها نحن أولاء قد أوضحنا بما فيه الكفاية أسباب التحامل على الفلسفة، وبينا مدى ما فيه من تجن عليها فهل لديك ما تود أن تقوله في هذا الشأن ؟

فأجاب : ليس لدي ما أقوله في هذا الصدد، ولكن أي الحكومات الحالية، في رأيك، أصلح للفلسفة ؟

فقلت: لا واحدة منها وهذا بعينه هو ما أشكو منه: فليس من بين أنواع الحكومات الحالية ما يلائم الطبيعة الفلسفية، ومن هنا فإن هذه الطبيعة تزيف وتفقد طابعها الخاص، مثلما تتغير طبيعة البذرة النادرة إذا زرعت في تربة غير تربتها، وخضعت للمؤثرات الجديدة، وفقدت ميزاتها فيها

وهكذا تعجز الطبيعة الفلسفية عن الاحتفاظ بخصائصها المميزة، وتتحول إلى طبيعة أخرى. أما لو وجدت الفلسفة حكومة تتفق طبيعتها وإياها فعندئذ سيتضح أنها إلهية بحق، على حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى إنسانية فحسب وأنا واثق من أنك ستسألني الآن: وما هي هذه الحكومة المثلى ؟

١٠٨/١٠٧

(ص ٤٤٤–د ٥٣١)

فقال: إنني لا أوافقك على ما تقول. صحيح أن التسليم به يبدو لي عسيرا بحق، ولكن من العسير أيضا، من ناحية أخرى، أن ارفضه. ومع ذلك، فلما كان حديثنا عنه لن يقتصر على اليوم فحسب، ولما كنا مضطرين إلى العودة إليه أكثر من مرة، فلنسلم مؤقتا بصحة المسألة التي نبحثها، ولننتقل إلى عرض التفصيلات فيما نسميه باللحن الرئيسي ذاته، بنفس الدقة التي عالجنا بها مقدمته. فلتحدد لنا إذن طبيعة الديالكتيك وأقسامه، والطرق المتبعة فيه، إذ يبدو أن هذه الطرق هي التي ستؤدي بنا الى الهدف الذي سنجد فيه مستقرا لنا ونهاية لمطافنا.

١١١/١١٠/١٠٩

(ص ٤١٨–د٥١٥/٥١٧)

فاستطردت قائلا: والآن، إليك صورة توضح الدرجات التي تكون بها طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة. تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برؤوسهم، ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد في موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع. ولتتخيل طول هذا جدارا صغيرا، مشابها لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم .

فقال : إني لأتخيل ذلك .

– ولتتصور الآن، على طول الجدار الصغير، رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية، التي تعلو على الجدار، وتشمل أشكالا للناس والحيوان وغيرها، صنعت من الحجر أو غيرها من المواد. وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئا.

فقال : إنها حقا لصورة عجيبة، تصف نوعا غريبا من السجناء.

– إنهم ليشبهوننا. ذلك أولا لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك ؟

– وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رؤوسهم؟

– كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل .

– بلا جدال .

– وعلى ذلك هناك أيضا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون، كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم، أن الصوت آت من الظل البادي أمامهم ؟

فقال : بلا شك .

فاستطردت قائلا: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة؟

– لا مفر من ذلك .

– فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويدير رأسه، ويسير رافعا عينيه نحو النور. عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. فما الذي تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد

بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة ؟ ولنفرض أيضا أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي. ألا تظنه سيشعر بالحيرة، ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن ؟

– إنها ستبدو أقرب كثيرا إلى الحقيقة .

– وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولة، والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نريه إياها الآن ؟

– أعتقد ذلك .

– وإذا ما اقتدناه رغما عنه ومضينا به في الطريق الصاعد الوعر، فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس، ألا تظنه سيتألم وسيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية ؟

– إنه لن يستطيع ذلك، على الأقل في بداية الأمر .

فاستطردت قائلا: إنه يحتاج، في الواقع، إلى التعود تدريجيا قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النار.

– بلا شك .

– وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء، أو على جسم آخر، بل كما هي ذاتها، وفي موضعها الخاص.

– هذا ضروري.

– وبعد ذلك، سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها، بمعنى ما، علة كل ما يراه هو ورفاقه في الكهف .

– الواقع أن هذا ما سينتهي إليه بعد كل هذه التجارب .

– فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان فيه من حكمة، وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك التغير الذي طرأ عليه، ويرثى لحالهم ؟

– بكل تأكيد.

١١٢

(ص٤٢٧/٤١٨– د٥٢٢)

– فأي نوع من الدراسة، يا جلوكون، تلك التي تنتشل النفس من عالم التغير إلى الحقيقة؟ لقد خطرت بذهني الآن فكرة أخرى. فقد قلنا إن على فلاسفتنا أن يكونوا في شبابهم محاربين مدربين.

– قلنا ذلك حقا.

– فلابد أن تتوافر في العلم الذي نبحث عنه، إلى جانب هذه الصفة، صفة أخرى.

– وما هي؟

– ولقد قلنا من قبل أن تعليمهم يتألف من الرياضة البدنية والموسيقى.

– أجل.

– ولكن الرياضة البدنية تتعلق بأمور فانية، إذ أن القوة الجسمية تنمو وتذبل.

– هذا واضح.

– فليس هذا إذن العلم الذي ننشده.

– كلا.

١١٢

(ص٤٢٩– د٥٢٣)

– وما هو ؟

– أعني مثلا ذلك العلم العام الذي يستخدم في جميع الصناعات والعمليات العقلية، وفي كل أنواع المعرفة، وهو العلم الذي ينبغي أن يتعلمه كل إنسان قبل غيره من العلوم.

– وما هو ؟

– ذلك العلم المألوف الذي يعلمنا التمييز بين الأرقام، واحد، واثنين، وثلاثة، أي علم العدد والحساب. أليس صحيحا أن هذا علم لا غناء عنه في كل صناعة وكل علم آخر؟

– بلى، بالتأكيد.

– حتى فن الحرب؟

١١٣

(ص٤٢٨– د٥٢١)

فقال: أما الموسيقى، إن كنت تذكر ما قلناه من قبل عنها، فليست إلا نقيض الرياضة البدنية: فهي تربي حراسنا بتكوين عادات في نفوسهم، ولا تلقنهم علما حقيقيا، وإنما تلقنهم نوعا من الاعتدال والانسجام عن طريق النغم والإيقاع، وتكون الشخصية على نفس النحو بفضل ما يتضمنه الأدب، الأسطوري منه والحقيقي. فهي لا تعلم شيئا يفيد في تحقيق هدف سام كذلك الذي نرمي إليه الآن.

١١٥/١١٤

(ص٤٣٥ –د ٥٢٨)

– وفضلا عن ذلك، أعتقد أن من العسير أن يجد المرء علوما كثيرة تقتضي في تعلمها وفي ممارستها جهدا أكبر مما يقتضيه علم الأعداد.

– هذا صحيح.

– لكل هذه الأسباب فإن الحساب نوع من المعرفة لا غناء عنه، وينبغي أن تدرسه أفضل العقول.

– إني متفق معك.

– وإذن فقد استقر رأينا على إدراج الحساب ضمن علومنا. فهل يمكننا أن نستفيد من العلم الآخر الذي يليه في الترتيب؟

– أتعني الهندسة؟

١١٥

(ص ٤٦٠–د ٥٤٧)

فإذا ما اختلط الحديد بالفضة والنحاس بالذهب، نتج عن ذلك الخلط تشتت وتباين وتنافر يؤدي حتما إلى العداوة والحرب. ذلك هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه الخلافات الداخلية، أينما ظهرت. وهي الخوف من تسليم مقاليد الحكم لأهل الحكمة، إذ لن يعود هؤلاء الحكماء مخلصين ثابتين على مبادئهم، وإنما يميل ذلك النظام إلى النفوس البسيطة، المندفعة، المتجهة إلى الحرب أكثر من اتجاهها إلى السلم ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها، ويجعل منها شغله الشاغل.

– أجل.

– مثل هؤلاء الرجال يكونون، في الوقت ذاته، ذوي نهم للمال، كما هي الحال في حكام الدول الأوليجاركية. فهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس، غير أنهم يعبدونها سرا: ذلك لأن لهم أقبية ومخابئ خاصة، يحفظون فيها كنوزهم بعيدا عن الأعين، كما أن لديهم بيوتا يأوون إليها سرا، أشبه بالأوكار الخفية، التي ينفقون فيها عن سعة على النساء وعلى كل من يحلو لهم الإنفاق عليه.

– هذا صحيح كل الصحة.

١١٦

(ص٤٤٥-د٥٣٣)

فاستطردت قائلا: وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر كيما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى، مستخدما في هذا العمل ما عددناه من العلوم. وإذا كنا قد تحدثنا مرارا عن هذه الأخيرة، بحكم العادة، على أنها فروع العلم، فإنها تستحق في الواقع اسما آخر يدل على شيء أقل وضوحا من العلم، وأكثر وضوحا من إدراك الظواهر. ولقد أطلقنا عليها من قبل اسم " الفهم" ، ولكني أرى أن هذا ليس أوان الجدل حول الأسماء، وخاصة حين نكون بصدد مسائل لها هذا القدر من الأهمية.

- كلا ، بالتأكيد.

١١٨/١١٧

(ص ٤٤٢- د ٥٣٢)

فهتف: إن جهدهم ليدعو إلى السخرية حقا ! فان موسيقيينا يتحدثون عن الأصوات المزدوجة كما يسمونها، ويقربون آذانهم من آلاتهم، وكأنهم يودون أن يسترقوا السمع لحديث جارهم، ثم يدعي بعضهم أن في وسعه تمييز نغمة وسطى، وأنه قد اهتدى إلى أقصر مسافة، وهي التي ينبغي أن تكون أساسا لقياس الأصوات، على حين أن غيرهم يرى أنه لا فارق بين الصوتين. وفي الحالتين يجعلون للأذن الأسبقية على العقل.

فقلت: إنك تتحدث عن أولئك الموسيقيين الذين يداعبون الأوتار ويؤلمونها ويعلقونها مشدودة على خشبة التعذيب. وفي وسعي أن أمضي في هذه الاستعارة إلى أبعد من ذلك، فأتحدث عن الضربات التي يكيلونها بالريشة للأوتار، وعن التهم التي يوجهونها إليها ، ذلك حين تنخفض منها نغمة أو تعلو أكثر مما ينبغي، ولكني سأدع هذا الحديث جانبا، وأنبئك بأني لا أتحدث عن هؤلاء وإنما عن الفيثاغوريين الذين قلنا إننا سنلتمس لديهم المعلومات عن الانسجام. ذلك لأن هؤلاء يفعلون عين ما يفعله علماء الفلك: فيبحثون عن الخصائص العددية في التوافقات المسموعة، ولكنهم لا يرقون إلى مستوى المشاكل ذاتها، أي البحث في أي الأعداد يكون بطبيعة منسجما وأيها يكون غير منسجم، وفي السبب في كلتا الحالتين.

فقلت: ما الذي تعنيه بهذا؟ المقدمة أم غيرها؟ ألسنا نعلم أن كل هذا لا يعدو أن يكون مقدمة للحن الرئيسي الذي يتعين علينا أن نتعلمه؟ ولا أخالك تعتقد أن الرياضيين البارعين متمكنون من الديالكتيك؟

كلا، بالتأكيد ، إلا عدد ضئيل جدا ممن صادفتهم.

- فهل تظن أن أناسا عاجزين عن تبرير أقوالهم عقليا، وعن جعل الآخرين بقبولنا، يمكنهم أن يصلوا إلى تلك المعرفة التي ندعو إليها؟

- لابد لي من أن أجيب بالنفي هذه المرة أيضا.

١١٨/١١٧

(ص ٤٤٤- د٥٣٢)

- ومن المؤكد أن أحدا لن يعترض علينا بأن هناك أية طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظم أن تصل إلى ماهية كل شيء في جميع الأحوال، ذلك لأن الفنون الأخرى لا تعنى إلا بآراء الناس ورغباتهم، أو بإنتاج أشياء طبيعية وصناعية، أو الاحتفاظ بهذه الأشياء بعد إنتاجها. وتبقى بعد ذلك الهندسة والدراسات المتصلة بها، والتي قلنا إنها تدرك الوجود الحقيقي إلى حد ما. ولكن هذه العلوم الباقية لا تدرك الوجود الحقيقي إلا على نحو أشبه بالحلم، ولا تتأمله في نوره الوهاج، ما دامت تترك الفروض التي تستخدمها دون أن تناقشها أو تبررها. ذلك لأن المرء إذا اتخذ له مقدمة لا

يعرفها حق المعرفة، وكانت النتيجة التي يصل إليها، وكذلك القضايا الوسطى، نسيجا من الأمور التي لا يعرفها جيدا، فقد يكون استدلاله متسقا مع ذلك، ولكنه لن يصل قط إلى مرتبة العلم.

١١٨

(ص ٤٨٧– د٥٦٥)

– أما الطبقة الثالثة، فهي الشعب، وهي تشمل العمال اليدويين، والذين لا يملكون إلا القليل، ولا يهتمون بالسياسة كثيرا. وهذه الطبقة هي أكبر الطبقات في الديمقراطية، وهي أقواها إذا تجمعت واتحدت.

١١٩

(ص٤٢٩–د٥٢١)

– واذن، ألا ترى ضرورة وضع الحساب وعلم الأعداد ضمن المعارف التي تنبغي أن يلم كل محارب؟

– إنها في الحق ألزم المعارف له، إذا شاء أن يعرف شيئا عن تنظيم الجيش، بل إذا شاء أن يكون مجرد إنسان.

– فهل توافقني إذن على رأيي في هذا العلم؟

أي رأي تعني؟

١١٩

(ص٤٣٥–د ٥٢٧)

فقال : من الواضح أن الهندسة تنفعنا بقدر ما تتصل بالعمليات الحربية، إذ أن قدرة القائد على إقامة المعسكرات، والتحصن في المواقع المنيعة، ونشر جيشه أو تركيزه، وأداء التشكيلات الأخرى خلال المعركة وأثناء السير – كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة.

فاستطردت قائلا: أن قدرا ضئيلا من الهندسة والحساب يكفي لتحقيق هذه الأغراض. ولكننا نود أن نبحث فيما إذا كانت الدراسة الأكثر تعمقا والأعظم تقدما لهذا العلم، تساعدنا على بلوغ هدفنا.

– والآن، فهل يكون ثالث هذه العلوم هو الفلك؟ أتوافق على ذلك؟

– بالتأكيد، إذ أن معرفة الشهور والسنوات لا تقل أهمية بالنسبة إلى القائد الحربي عنها بالنسبة إلى الفلاح أو الملاح.

فقلت : إن قولك ليبعث في السرور، ويخيل إلي أنك تخشى أن يعيب عليك العامة دعوتك إلى علوم لا جدوى منها للشباب. وإني لأعترف بأن من الصعب أن يصدق الناس أن لكل نفس عضوا أفضل من العين ألف مرة، لأنه سبيلنا الوحيد إلى رؤية الحقيقة. وعلى حين أن المشاغل الأخرى قد تضعفه أو تفسده، فان هذه الدراسات تنقيه وتذكي ناره المقدسة.

١١٩

(ص٤٣٣/٤٣٤–د٥٢٥)

– إذن فهما علمان من شأنهما أن يقودانا إلى الوجود الحقيقي .

– هذ صحيح.

– فهما إذن من بين العلوم التي ننشدها. ذلك لأن دراستهما ضرورية للمحارب من أجل تنظيم الجيش، وللفيلسوف أيضا، لكي يصل إلى الوجود الحق، ويعلو على عالم التغير، وهو الشرط الضروري لإجادة معرفة الحساب.

– هذا صحيح.

– ولقد قلنا إن حارسنا محارب وفيلسوف في آن واحد.

– بلا شك.

– وإذن فمن الضروري، يا جلوكون، أن نفرض هذه الدراسة بالقانون، وأن نشجع أولئك الذين سيقدر لهم أن يشغلوا أعلى مناصب الدولة، على معرفتها والعكوف عليها، لا بطريقة سطحية، بل على نحو يؤدي بهم إلى أن يفهموا طبيعة الأعداد بالعقل الخالص. فهم لن يستخدموا الحساب في البيع والشراء كما يفعل الباعة والتجار، بل لكي يطبقوه على الحرب، ولكي ييسروا للنفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية.

١٢٠

(ص ٤٤٩/٤٥٥– د٥٣٧/٥٤١)

فقلت : وإذن فسنفعل الشيء عينه في كل هذه الدراسات والتدريبات والمخاطر، بحيث نختار من يبدي فيها مزيدا من التفوق، لنضعه في قائمة منتقاة.

فسأل : في أي سن؟

فأجبت: في السن التي يترك فيها الأطفال مرحلة تدريبهم البدني الإجباري، إذ أنه خلال هذا الوقت، الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات يكون من المستحيل عليهم أن يفعلوا شيئا آخر، لأن الإرهاق والنعاس أعداء الدرس. كذلك فإن هذه المرحلة البدنية تنطوي على اختيار عظيم الأهمية، ندرك منهم مدى قدرة كل منهم على تحمل أعمال البدن.

فقال: بالتأكيد.

– وبعد ذلك، نختار من الشباب من بلغوا سن العشرين، ونضفي عليهم مزيدا من التكريم، وهكذا نلقنهم تلك العلوم التي عرفوها منفصلة في طفولتهم، في صورة متجمعة مترابطة، حتى يدركوا العلاقات التي تربطها بعضها ببعض، وتربطها بالوجود الحقيقي في الوقت نفسه.

فقال: لاشك أن هذا هو النوع الوحيد من المعرفة الذي يرسخ في الأذهان.

فأضفت : وهو أيضا خير معيار نميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك، إذ أن الذهن القادر على النظر الى الأمور نظرة شاملة، هو الأصلح للديالكتيك.

– إني لأوافقك على ذلك.

– وإذن فسوف تلاحظ هذه الصفات عن كثب، وتختار أولئك الذين يملكونها أكثر من غيرهم، والذين يثبتون أعظم قدرة على استيعاب العلوم، وأكبر قدرة على رباطة الجأش في الحروب وغيرها من الواجبات المفروضة عليهم. وعندما يبلغون سن الثلاثين، سنضفي عليهم مزيدا من التكريم، ونختبرهم عن طريق الديالكتيك، باحثين بذلك عن أولئك الذين يمكنهم الارتقاء الى الوجود الخالص سعيا وراء الحقيقة، دون معرفة العين أو أية حاسة أخرى. وهذه أيها الصديق، هي المرحلة التي يتعين علينا فيها أن نحتاط إلى ابعد حد.

فسأل: ولم ؟

فأجبت: ألا تدرك مدى الضرر الذي يجلبه الديالكتيك اليوم؟

– أي ضرر تعني؟

– تصور طفلا نشأ نشأة مترفة، في أسرة ضخمة واسعة النفوذ، وسط عدد كبير من المتملقين، حتى إذا ما بلغ سن الرجولة، تبين له أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون أنهم أبواه، وعجز عن الاهتداء إلى أبويه الحقيقيين. فكيف تظن أن شعوره سيكون نحو متملقيه ونحو أبويه المزعومين، قبل أن يعلم أنه متبنى، وبعد أن يعلم ذلك؟ أم أنك تود أن تستمع إلى رأيي في هذه المسألة؟

فقال: إني لأود ذلك حقا.

فقلت: أعتقد أنه في الوقت الذي يجهل فيه الحقيقة، سيحمل لأبيه وأمه وأقربائه المزعومين، احتراما يفوق ذلك الذي يحمله لمتلقيه، وسيكون أقل ميلا الى التخلي عنهم في وقت الشدة، أو إلى إساءة معاملتهم بالقول أو بالفعل. على حين ان تأثير التملقين عليه سيكون أقل.

فقال: هذا معقول.

– فإذا ما علم بحقيقة موقفه، فستنقلب الآية، فيما اعتقد، إذ يقل احترامه لأبويه وعنايته بهم، بينما يزداد ميلا إلى متملقيه، فيحسن الإصغاء إليهم أكثر من ذي قبل، وينقاد لنصائحهم، ويختلط بهم علنا، على حين أنه لا يعود يهتم بالأب والأقرباء المزعومين، إلا إذا كانت طبيعته خيرة إلى حد غير مألوف.

فقال: من المحتمل أن يحدث ذلك بالفعل، ولكن كيف ينطبق هذا التشبيه على أولئك الذين يبأون في دراسة الديالكتيك؟

– إنه ينطبق على هذا النحو: هناك معتقدات معينة عن العدالة والشرف، نشأنا منذ طفولتنا على احترامها بنفس الطريقة التي نحترم بها الآباء ونطيعهم.

– هذا صحيح.

– وهناك أيضا عادات مضادة لهذه، هي عادات مغوية تضل نفوسنا وتجذبها إليها، وان لم تكن تغرى من توافر لهم أي خلق طيب، إذ أن هؤلاء لا يبجلون ولا يتبعون سوى النصائح الأبوية.

– هذا صحيح.

– فإذا سألنا رجلا كصاحبنا هذا عن معنى " الشرف"، ثم أجاب بما علمه إياه المشرع، وحاولنا بعد ذلك أن نجعله يغير موقفه، وأن ندحض رأيه بكل الوسائل المكنة، فجعلناه يعتقد آخر الأمر أن ما كان يسميه بالشرف قد يستحق هو ذاته أن يسمى بالشين، ثم أوقعناه في نفس الشك بالنسبة الى العدالة والخير وغيرها من الصفات التي كان لها أعظم التبجيل. فماذا سيصبح من أمر ذلك الاحترام والخضوع الذي كان يحمله لهذه الصفات؟

فقال: لاشك في أن احترامه وخضوعه لها لن يعودا كما كانا من قبل.

فقلت: فإذا لم يعد يعترف بهذه المبادئ التي فقدت قيمتها عنده، ولم يستطع، من جهة أخرى، أن يهتدي إلى المبادئ الصحيحة، ألن يكون من الطبيعي أن يتجه سلوكه الى تلك المبادئ التي تتملق رغباته؟

– هذا ضروري.

– وعندئذ سنراه ثائرا على القانون بعد أن كان مطيعا له.

– هذا طبيعي.

فقلت: فتلك إذن نتيجة طبيعية بالنسبة إلى من يدرسون الفلسفة على هذا النحو، وهو كما قلنا من قبل سلوك ينبغي أن نلتمس لهم فيه كل العذر.

–أجل، بل يجب أن نشفق عليهم أيضا.

– فإذا شئت ألا نشفق على من اخترتهم من الشبان الذين بلغوا سن الثلاثين، فمن الواجب اتخاذ كل الاحتياطات المكنة، قبل أن نجعلهم يفرغون للديالكتيك.

فقال: بالتأكيد.

– ومن أهم الاحتياطات أن تمنعهم من ممارسة الديالكتيك وهم لايزالون في حداثتهم. ولعلك لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم، فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه.

فقال: انهم ليجدون في ذلك لذة فائقة.

– وهكذا فإنهم بعد أن يقطعوا شوطا طويلا في إثبات خطأ الآخرين وبعد أن يثبت لهم غيرهم خطأهم مرات متعددة، يسارعون إلى اعتقاد أن كل ما كانوا يؤمنون به باطل، فتكون النتيجة أنهم يسيئون، لا إلى أنفسهم فحسب، بل إلى الفلسفة وكل ما يتصل بها، في نظر الناس جميعا.

– هذا عين الصواب.

– أما إذا كان المرء أكبر سنا، فإنه يأبى أن ينقاد لهذا الجنون، وإنما يحذو حذو من يريد النقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة، لا من يجد لذة في الجمع بين المتناقضات. ومما يزيد من شرف غايته، ولا ينقصه، ما تتصف به طبيعته من الاعتدال.

– هذا صحيح.

– ألم تكن هذه النتيجة ذاتها هي مقصدنا حين اشترطنا، من قبل ألا يسمح بالمران على الديالكتيك الا للطبائع المتزنة الثابتة، لا أن نترك بابه مفتوحا على مصراعيه لكل من شاء خوض غماره، حتى لو لم يكن قد وهب أي ميل إليه، كما هو الشائع اليوم؟

– بلى.

– فإذا ما كرس المرء نفسه تماما لهذه الدراسة، وثابر عليها وحدها دون انقطاع، مثلما ثابر من قبل على تدريب جسمه، فهل يكفيه أن يخصص لها ضعف عدد السنين التي خصصها للتدريب البدني؟

فسأل : أتعني ست سنوات أم أربعا؟

فقلت: لنجعلها خمسا كيلا نختلف، وبعد ذلك سنعيدهم إلى الكهف الذي تحدثنا عنه، ونرغمهم على تولي المهام العسكرية وكل الوظائف التي يصلح لها الشبان، حتى لا يكونوا أقل خبرة من الباقين. وخلال عملهم في هذه المهام يمكنك أن تتحقق مرة أخرى عما إذا كانوا سيصمدون لكل المغريات التي تتجاذبهم من جميع الجهات، أم أنهم سينقادون لها.

– وكم من الزمن تخصص لهذه المرحلة؟

– فأجبت: خمسة عشر عاما. وعندما يبلغون سن الخمسين، علينا أن نأخذ منهم أولئك الذين صمدوا لكل التجارب، والذين تميزوا عن كل من عداهم في الشئون العملية وفي المعرفة، فنسير بهم نحو الهدف النهائي. وعلة هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضفي النور على كل شيء. فإذا ما عاينوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه أنموذجا ينظمون تبعا له المدينة والأفراد، وكذلك أنفسهم أيضا. وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم، ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجبا لا مفر منه، أكثر من كونه شرفا. وبعد أن ينشئوا في كل جيل مواطنين آخرين على شاكلتهم ليحلوا محلهم في رعاية الدولة، وينتقلون إلى سكنى جزر السعداء. أما الدولة فإنها تقيم لهم النصب التذكارية وتقدم من أجلهم القرابين، وتعدهم آلهة مباركين، إذا سمحت النبوءة "الحيثية" بذلك، وإلا عدتهم نفوسا بشرية فيها نفحة من الروح الإلهية على الأقل.

فهتف: إن الصورة التي قدمتها لحكامنا لرائعة بحق، وإنها لصورة يعجز عن صوغها أبرع مثال.

فأضفت: وهي تنطبق أيضا على حاكماتنا يا جلوكون: فلا تظن أن ما قلته يسري على الرجال من دون النساء، بل إنه ينطبق عليهما معا، مادام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة.

فقال: هذا صحيح، مادمنا قد جعلنا الجنسين يشتركان ويتساويان في كل شيء.

فقلت: والآن ألا توافقني على أن خطة دولتنا ودستورنا ليسا محض أوهام، وأنه إذا كان تحقيقها صعبا حقا، فهو ممكن، ولكنه لن يكون ممكنا إلا على النحو الذي حددنا، وهو أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافها وغير خليق برجل حر، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه، وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة، فيتفانون في خدمتها، ويقيمون صرحها عاليا، في تنظيمهم لمدينتهم؟

فسأل: وكيف يفعلون ذلك؟

فأجبت: ينبغي عليهم أن يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة في المدينة إلى الحقول، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقا لأخلاقهم

ومبادئهم الخاصة، التي عرضنا لها من قبل. وعلى هذا النحو يتحقق الدستور الذي رسمناه بأيسر الطرق وأسرعها، بحيث تغدو الدولة التي قد ينشأ فيها هذا الدستور سعيدة مباركة.

فقال: أجل، وإني لأعتقد يا سقراط أنك أجدت كل الإجادة في وصف الطريقة التي تتحقق بها هذه الدولة، إذا ما قدر لها أن تتحقق.

– وهكذا قلنا الآن ما فيه الكفاية عن هذه الدولة وعن النوع المناظر لها من الإنسان. ولاشك من اليسير أن نحكم بما ينبغي أن يكون عليه مثل هذا الشخص.

فقال: هذا صحيح، وإني لأوافقك على أننا تناولنا هذا الموضوع بما فيه الكفاية.

١٢١

(ص ٤٥٧/٤٥٩–د٥٤٤/٥٤٥)

قلت – كما تقول الآن– إن وصفك للدولة قد انتهى، وقلت أن هذه الدولة فاضلة، وكذلك الإنسان الذي يطابق نفس أنموذجها، مع أنه كان في وسعك، على ما يبدو الآن – أن تصف لنا دولة وإنسانا أفضل حتى مما وصفت. ولكنك أضفت إلى ذلك أنه إذا كان ذلك النوع من الحكم صالحا، فلابد أن تكون بقية الأنواع فاسدة؟ ولقد عددت من هذه الأنواع الأخرى – على قدر ما أذكر– أربعة رأيتها تستحق الانتباه، وتقتضي منا أن نختبر عيوبها، كما عددت الأفراد الذين يناظرون كل نوع منها، حتى يمكننا بعد أن نتأملها كلها ونتبين أيها الأصلح وأيها الأسوأ، أن نحكم بما إذا كان أصلح الناس هو أسعدهم، وأفسدهم هو أشقاهم، أم أن الأمر على خلاف ذلك. وحين سألتك أن تحدد هذه الأنواع الأربعة من الحكومات، تدخل بوليمارخوس واديمانتوس في الحديث، فانتقلت الى بحث السؤال الذي وجهاه، وهكذا وصلت الى النقطة الحالية.

فقلت : إن ذاكرتك لدقيقة حقا.

فقال: لتفعل إذن كما يفعل المتصارعون، حين يعودون إلى نفس الوضع الذي بدأوا منه. وبما أني أتقدم إليك بنفس السؤال، فلتحاول أن تذكر لي نفس الإجابة التي كنت ستقدمها عندئذ .

فقلت : سأفعل إذا استطعت.

فقال: إنني، من جانبي، أتوق إلى أن أسمع منك تحديد هذه الأنواع الأربعة التي كنت بصدد الحديث عنها.

فقلت: ليس من الصعب أن ألبي رغبتك، إذ أن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة، وهاهي ذي. إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت واسبرطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب وفي المكانة، تسمى بالأوليجاركية ، وهي حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة هي عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيرا حكومة الطغيان، التي يظن أنها حكومة مجيدة، والتي تتجاوز الأخريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع. فهل تعتقد أن للحكومات نوعا آخر يمكن حسبانه نوعا قائما بذاته؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية، وتلك التي يمكن شراء مناصب الحكم فيها، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونانيين.

فقال: أجل ، إننا نسمع بالفعل عن أنواع كثيرة غريبة.

فاستطردت قائلا: ألا ترى أنه لابد أن يكون هناك أنواع من الشخصيات بقدر ما يوجد من أنواع الحكومات؟ ذلك لأن أنواع الحكومات لا تنشأ " من السلاسل ومن الأحجار" وإنما من غلبة المواطنين الذين لهم طباع معينة، تجتذب معها المجتمع بأسره.

فقال: إن الدول كالمواطنين، لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقهم.

– فإذا كانت هناك خمسة أنواع من الحكومات، فلابد أن تكون هناك خمسة أنواع من تكوين الأفراد.

– هذا طبيعي.

–على أننا قد وصفنا من قبل الرجل الذي يطابق نظام الحكم الأرستقراطي، وقلنا عنه أنه خير وعادل بالمعنى الصحيح.

– لقد قلنا ذلك بالفعل.

– فعلينا الآن أن ننتقل إلى بحث الأنواع الدنيا، وهي المزاج المناضل الطموح، الذي يطابق دستور اسبرطة، ثم المزاج الأوليجاركي، والديمقراطي، والارهابي، بهذا الترتيب، حتى إذا ما وضعنا الأظلم في مقابل الأعدل، أمكننا أن ندرك بدقة تأثير العدل الخالص والظلم المحض في سعادة الفرد وشقائه، فنقرر بناء على ذلك أن كنا سنأخذ برأي ثراسيماخوس، فنتبع طريق الظلم، أو نسير وفقا للحجة التي تقنعنا بإيثار العدالة.

فقال: هذا ما يتعين علينا أن نفعله قطعا.

–وما دمنا قد بدأنا ببحث أخلاق الدول قبل أن نبحث أخلاق الأفراد، لأن هذا المنهج يزيد الموضوع وضوحا، فالأفضل إذن أن نواصل السير في هذا الطريق، ونبحث أولا في نظام الحكم الذي يسوده طابع الطموح، (والذي لا يوجد له اسم شائع، ومن ثم فسوف أطلق عليه اسم التيموقراطية او التيماركية (Timocracy or Timarchy).

١٢١

(ص٤٥٩–د٥٤٥)

في مقابلها الفرد المناظر لها. وبعد ذلك سننتقل إلى الأوليجاركية والفرد الأليجاركي. ويلي ذلك اختبار للديمقراطية، ننتقل منه إلى الفرد الديمقراطي، ثم دولة الطغيان، وبعدها إلى النفس الطاغية، ونحاول أن ننتهي في المسألة التي نحن بصددها إلى رأى دقيق.

فقال : إن هذه الطريقة في بحث المسألة والحكم عليها مرضية تماما.

فلنحاول إذن أن نصف الطريقة التي تنشأ بها التيموقراطية عن الأرستقراطية. أليس من الحقائق الواضحة أن كل تغيير سياسي يحدث نتيجة لوقوع خلافات داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها، وأن الوفاق لو ظل مستتبا بينهم لما أمكن أن يحدث أي تغيير مهما كانت ضآلة هذه الفئة؟.

– هذا صحيح.

– وإذن فخبرني يا جلوكون، كيف يمكن أن تتزعزع أركان دولتنا وكيف يدب الشقاق بين الحراس والحكام، وفي داخل كل طائفة منهما؟ أتود أن تسأل الآلهة —كما فعل هوميروس– كيف دب الشقاق لأول مرة، ونتخيل الآلهة تلهو وتتسلى على حسابنا، كما لو كنا أطفالا وتخاطبنا بلهجة حازمة كما لو كانت تتحدث جديا؟

– ماذا ستقول لنا؟

١٢٣/١٢٢

(ص٤٦٧/٤٦٩– د ٥٥٢/٥٥١)

– تلك إذن، على وجه التقريب، الطريقة التي تنشأ بها الأليجاركية.

فقال: أجل ، ولكن ما خصائص هذا النظام، وما هي النقائص التي نعيبها عليه؟

فأجبت : إن أولها هو هذا المبدأ ذاته. فلتتصور ما يمكن أن يحدث لو كنا نختار ربابنة السفن لقيادتها على أساس ثروتهم، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق في هذا المضمار.

– إن الرحلة عندئذ تنتهي إلى كارثة.

– ألن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى كل قيادة أخرى؟

– أعتقد ذلك.

– أستثني من ذلك قيادة الدولة، أم أنك تدرجها ضمن الأخريات؟

فقال: إني لأدرجها ضمنها، بل قبلها كلها، ما دامت هي أصعب القيادات وأهمها.

– فتلك إذن أول نقيصة كبيرة للأليجاركية.

– إنها لكذلك.

– وإليك نقيصة أخرى لا تقل شأنا عن السابقة.
وما هي؟
– إنه لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها، وتغدو دولتين لا واحدة: دولة للأغنياء، ودولة للفقراء، وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع.
فقال: إن هذه النقيصة ليست بالتأكيد أقل شأنا من السابقة.
– وهناك صفة أخرى تعيبها، هي عجز هذه الدولة عن شن أية حرب. ذلك لأنها مضطرة إما إلى تسليح الشعب، وعندئذ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء، وإما أنها إذا لم تسلحه، فسوف يجد أفرادها أنفسهم في المعركة إنهم قلة (أليجاركيون) بحق، فضلا عن أن تقتيرهم يحول بينهم وبين الإنفاق على الحرب.
– هذه صفة لا تشرف بالفعل.
– وهل يكون من المستحب أن يقوم نفس الأشخاص بمهام متباينة على النحو الذي حملنا عليه من قبل، أعني أن يقوموا في نفس الوقت بأعمال الزراعة والتجارة والحرب معا؟
– هذا ليس مستحبا على الإطلاق.
– وها هو ذا عيب آخر قد يكون عيوب الأليجاركية، وقد تكون الأليجاركية أول ما يصاب به من الأنظمة.
– وما هو ؟
– هو السماح للمرء ببيع كل ما يمتلك، وحصول غيره على كل ممتلكاته، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيما في الدولة بعد أن لم يعد جزءا منها: فلا هو بالتاجر ولا بالصانع ولا بالجندي ولا بالفارس، بل تصبح صفته الوحيدة هي أنه فقير معدم.
– أجل، إن هذا شر يظهر في الأليجاركية.
– إن هذه الدولة، على الأقل، لا تحول دون وقوعه على الإطلاق، وإلا لما وصل الثراء بالبعض إلى حد الإفراط، والفقر بالبعض الآخر إلى حد العدم التام.
– هذا صحيح.
– فنتأمل أيضا المسألة الآتية: ماذا كان حال هذا الفقير في أيامه الأولى، عندما كان ثريا؟ أكان في إنفاقه لأمواله يؤدي للدولة خدمات أكبر في الأغراض التي ذكرتها منذ برهة؟ لقد كان يبدو واحدا من الحكام، ولكنه في واقع الأمر لم يكن كذلك، ولم يكن حاكما ولا محكوما، وإنما كان مبددا لثروة الدولة فحسب.
فقال : هذا صحيح فقد كان يبدو حاكما، ولكنه في واقع الأمر لم يكن إلا مبددا.
فاستطردت قائلا : ألا نقول عن هذا الرجل أنه أشبه بذكر النحل وأن بيته أشبه بخلية النحل، حيث يكون هو وباء الخلية، مثلما أنه وبال على الدولة؟
فأجاب : بالتأكيد يا سقراط.
– ولكن الله قد خلق ذكور النحل التي تسير على قدميها من نوعين: فمنها ما له لدغة أليمة، ومنها ما ليس له لدغة على الإطلاق. ففي المجتمع شيخوختهم. أما ذوو اللدغة فمنهم تأتي كل طبقة الأشرار.
– هذا صحيح كل الصحة.
– فمن الواضح إذن أنه في أي مجتمع يوجد فيه متسولون لابد أن يوجد إلى جوارهم لصوص ونشالون وسارقو معابد وأشرار من كل نوع.
– هذا واضح.
– حسن، ألا تجد في الدولة الأليجاركية متسولين ؟
فقال : إن كل من فيها تقريبا متسولون، فيما عدا الحكام.

– ففي وسعنا إذن أن نفترض أن فيها كثيرا من ذكور النحل اللذعة، وهم المجرمون الذين تحرص الحكومة على قمعهم بالقوة ؟

– نستطيع أن نفترض ذلك بالتأكيد.

– فمن الواجب إذن أن نعزو وجود هؤلاء الأشرار إلى الجهل، والى سوء التربية، والى نوع الحكومة الفاسد.

– أجل .

– ذلك إذن هو طابع الحكومة الأليجاركية، وتلك هي الرذائل التي نصادفها فيها، وربما كان فيها ما هو أكثر منها.

– ربما.

فاستطرد قائلا : هانحن أولاء قد انتهينا من الكلام عن ذلك النوع من الحكومة المسمى بالأليجاركية، حيث تكون الثروة هي المؤهل للحكم. فلنبحث الآن في طبيعة الرجل الذي يناظر مثل هذا الدستور. وفي الطريقة التي تتكون بها شخصيته.

فقال : أجل، لنبحث هذا الأمر.

١٢٥/١٢٤

(ص٤٥٩–د٥٤٦)

ستقول شيئا يقرب من هذا: إن من العسير أن تتزعزع أركان دولة كهذه. ولكن لما كان كل ما يكون معرضا للفساد، فإن دستورك بدوره لن يدوم إلى الأبد، بل سيدب فيه الانحلال، وذلك على النحو الآتي "إن هناك فترات تتناوب فيها الخصوبة للنفس والجسم معا، ليس فقط بالنسبة إلى النباتات التي تتغلغل جذورها في باطن الأرض بل أيضا بالنسبة إلى الحيوانات التي تعيش على سطح الأرض. وتتم تلك الفترات عندما تكتمل دورة واحدة لكل نوع، وهي الدورة التي تكون قصيرة في الأنواع ذات الأعمار القصيرة، وطويلة في تلك التي تحيا طويلا ففيما يتعلق بأبناء جنسك، فإن الحكام الذين ربيتهم لقيادة الدولة لن يستطيعوا، بكل ما لديهم من مهارة وخبرة أن يدركوا الأوقات الملائمة للخصوبة وللعقم، مهما استخدموا في ذلك أذهانهم وقدرتهم على الملاحظة وهكذا تفوتهم اللحظة المناسبة، ويجيء اليوم الذي ينجبون فيه أطفالا في غير الوقت المناسب. فلكي يولد مخلوق إلهي لابد من فترة يمثلها عدد كامل. أما في ميلاد الإنسان، فإن العدد الملائم هو أصغر عدد تتردد فيه مجموعات مربعة ومكعبة، مكونة ثلاث مسافات وأربعة حدود، فتصل في النهاية بكل طرق التشابه واللاتشابه، والزيادة والنقصان، إلى أن تكون بين كل أعداد المجموع اطرادا يمكن التعبير عنه بنسب صحيحة.. فإذا ضرب أساسه الثلاثي، مقترنا به الرقم خمسة، ثلاث مرات في نفسه، لنتج عنه انسجامان، أحدهما مكون من عدد مربع ومائة مضروبة في نفسها، والآخر مكون من عوامل متساوية من جهة، وعوامل لا متساوية من جهة أخرى، أعني من مائة مربع للأوتار الصحيحة للعدد كل منها ينقص اثنين، ومن مائة مكعب لثلاثة.

١٢٦

...

(ص٤٦٠– د٥٤٧)

ذلك العدد الهندسي هو الذي يتحكم في التوالد الصالح والفاسد. فإذا كان حراسنا يجهلون قانون التوالد هذا، وجمعوا بين شبان وشابات في غير الوقت المناسب، لنتج عن هذا التزاوج أطفالا لا مواهب طبيعية ولاحظ لهم. ومن هؤلاء الأطفال سيختار الجيل الأقدم خيرهم لرئاسة الدولة، ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها، فإنهم حالما يملكون سلطة آبائهم فسوف يبدأون في تجاهلنا، ولا يقدرون التهذيب العقلي تقديرا كافيا، ثم يمتد إهمالهم إلى التدريب البدني بدوره، وهكذا ينشأ جيل جديد أقل ثقافة وتهذيبا، يختار منه حكام أقل جدارة بمنصب الحراسة، ولا يستطيعون التمييز، ضمن من يولد فيهم، بين السلالات التي تحدث عنها هزيود.

١٢٨/١٢٧

(ص٤٦٢/٤٦٣- د ٥٤٨)

- كذلك فإنهم مقترون في أموالهم، لأنهم حريصون أشد الحرص على الأموال التي لا يستطيعون اقتناءها علنا، ولكنهم في الوقت نفسه مبذرون في أموال الآخرين، حتى يرضوا شهواتهم. وهم يمارسون ملذاتهم سرا، محاولين أن يتهربوا من القانون، كما يتهرب الأطفال من أعين أبيهم. ذلك لأنهم قد تربوا في ظل الإرهاب لا الإقناع، وهم قد أهملوا الملكة الحقيقية، ملكة الديالكتيك والفلسفة، آثروا تدريب البدن على تهذيب الروح.

فقال : الحق أن نوع الحكومة الذي وصفته إنما هو خليط من الخير والشر.

فقلت : إنه خليط بالفعل. ولكنه له صفة بارزة حقا، يستمدها من سيادة القوة الغضبية فيه — تلك هي صفة الطموح وشهوة التفوق.

- بكل تأكيد.

- ذلك إذن هو أصل هذا النوع من الحكومة، وتلك صفاته . وأنا لم أعرض هنا من هذا الموضوع إلا خطوطه العامة، دون تفاصيله الكاملة إذ أن الخطوط العامة كافية لكي تضع أمامنا النماذج الكاملة للأشخاص العادلين والظالمين، ولأن عرض طبيعة كل نوع من أنواع الحكومة وخصائصه بالتفصيل دون إغفال أي منها، هو أمر يقتضي بحثا لانهاية له.

١٢٩

(ص٤٥٢- د٥٤٩)

- هذا صحيح.

- والآن، فما هو نوع الشخص المطابق لنظام الحكم هذا؟ وكيف ينشأ، وما صفاته؟

فقال أديمانتوس : إني لأتصوره قريب الشبه، إلى حد ما، من صديقنا جلوكون، وذلك على الأقل فيما يتميز به من طموح.

فقلت : ربما كان هذا صحيح بالنسبة إلى هذه الصفة، غير أن هناك نواحي أخرى يختلف فيها عنه كثيرا.

-وما هي؟

فأجبت : إنه بالضرورة أكثر اعتدادا بنفسه واقل ثقافة، وإن لم يكن عدوا للثقافة. وهو يحسن الاستماع، ولكنه لا يجيد التحدث. ولابد أن يكون مثل هذا الرجل صارما في معاملته للعبيد، إذ أنه لا يترفع عنهم كما يفعل ذوو الثقافة العالية، وإن يكن مع ذلك لطيف المعشر مع الأحرار من الناس، شديد الخضوع للحكام. وهو في طموحه للسلطة لا يستند إلى فصاحته أو أية صفة مماثلة لها، بل يستند إلى غزواته في الحرب، ومواهبه العسكرية التي اكتسبها بفضل ميله إلى الرياضة البدنية والصيد.

فقال : هذه بالفعل هي الطباع التي تطابق هذا النوع من الحكومة.

فاستطردت قائلا: مثل هذا الرجل قد يحتقر الثروة وشبابه ولكنه يزداد بها تعلقا كلما تقدمت به السن، لأن نفسه تنطوي على بذور التقتير، ولأن فضيلته ليست خالصة، إذ أنه يفتقر إلى فضل ضمان يعصمه في حياته.

فقال أديمانتوس : وما هو هذا الضمان؟

فأجبت : الفلسفة، مقترنة بتهذيب الروح. فإذا استقرت هذه في النفس، كانت خير عاصم لفضيلة المرء طوال حياته على النوع السابق من الحكومة. ذلك لأن الأفراد يتحدثون عن أوجه جديدة لإنفاق أموالهم فيها، فيبدأون في تطويع القانون لأغراضهم، وينتهي بهم الأمر، هم ونساؤهم، إلى الخروج نهائيا على القانون.

- هذا أمر لابد أن يحدث.

– ولما كان كل ينظر إلى جاره بعين الحسد، فإن المنافسة تدب بين السواد الأعظم من الشعب، فيصبحون جشعين للمال.
– هذا معقول.
– وعلى ذلك فإنهم في سعيهم إلى المزيد من الثروة، يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال. أليس بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذي يجعل إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعتا على كفتي ميزان؟
– بلى.

١٣٠/١٣١/١٣٢/١٣٣/١٢٢.

(ص٤٦٣- د٥٥١/٥٥٢)

– فإذا كرمت الثروة والأثرياء في دولة ما، قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتما.
– هذا ضروري.
– وعندما يكرم المرء شيئا، يكرس نفسه له. أما إذا حط من قدره فإنه يتخلى عنه.
– إنه لكذلك.
– وهكذا ينتهي الأمر بالمواطنين، بعد أن كانوا طموحين إلى التشريق غيورين عليه، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح، فيتملقون الثرى، ويعجبون به، ويصعدون به إلى منصة الحكم، بينما يحتقرون الفقير.
– هذا صحيح.
– وعندئذ يسنون قانونا يحدد شروط الامتياز في الأليجاركية، فيفرضون حدا من الثروة يزداد كلما كانت الأليجاركية أقوى، وينخفض كلما كانت أضعف، ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم. وهم ينفذون هذه الإجراءات بالقوة المسلحة، إن لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالإرهاب.
– هذا صحيح كل الصحة.

١٣٢

(ص٥٠٨-د٥٧٩)

– أعتقد أن حالته التعسة سوف تزداد سواء، إذ أنه محاط من كل جانب بأعداء يقفون له بالمرصاد!
– ألا يكون الطاغية حبيس بيت كهذا، ان كانت طبيعته على النحو الذي أوضحنا من قبل، بما فيها من حشد هائل من المخاوف والرغبات؟ ومهما كان مقدار حب استطلاعه، فإنه هو الوحيد، من بين المواطنين، الذي لا يستطيع أن يسافر إلى أي مكان، أو أن يرى كل العجائب التي تجتذب غيره من الرجال الأحرار. وهكذا يقضي الجزء الأكبر من حياته قابعا في بيته كأنه امرأة، ويحسد بقية المواطنين، الذين يسافرون إلى الخارج، ويرون أشياء طريفة متعددة.
– فقال : أنه لكذلك.
– هذا إذن هو المحصول الوفير من الشرور التي يجنيها ذلك الذي يسيء التحكم في نفسه، والذي قلت عنه برهة أنه أتعس الناس، وأعني به الرجل الطاغية، عندما يضطر إلى أن يقضي حياته، لا في تصريف شؤونه الخاصة، وإنما يدفعه القدر إلى أن يغدو طاغية، فيأخذ على عاتقه حكم الآخرين، مع أنه عاجز عن حكم نفسه. وكأنه مريض عاجز يضطر إلى قضاء حياته مصارعا في المسابقات الرياضية، بدلا من أن يلزم الفراش.
– فقال : أعتقد، ياسقراط، أن هذا أصح تشبيه ممكن.
– وإذ، فشقاؤه، ياصديقي جلوكون، شقاء كامل، وعندما يصبح الطاغية حاكما، فإنه يصبح أتعس حتى من ذلك الذي قلت عنه أنه أتعس الناس. أليس كذلك؟
–أجل.

(ص٤٧٠-د٥٥٣)

- ألن يتم الانتقال من الشخص التيمقراطي إلى الشخص الأليجاركي على هذا النحو؟

- على أي نحو؟

- عندما يكون للرجل التيمقراطي ابن، فإن هذا يقلد في أول الأمر أباه ويحذو حذوه. ولكنه يرى فجأة أن أباه قد انشق على الدولة، وكأنه سفينة اصطدمت بصخرة مختفية تحت الماء، ويرى أباه وقد بدد كل ما يملك، وبعد أن كان يحتل منصبا رفيعا، ومركزا قياديا في الجيش، يساق إلى المحاكمة بناء على تحريض الواشين، ويحكم عليه بالموت أو بالنفي أو بالحرمان من حقوق المواطن ومصادرة أمواله.

- هذا ما قد يحدث بالفعل.

- عندما يرى الابن كل هذه المصائب، التي يشعر هو ذاته بآثارها فإن الخوف يتملكه، ولا بد أنه سيبادر إلى التخلي عن روح الطموح والكبرياء التي كانت تسيطر من قبل على قلبه. وحين يذله الفقر، فإنه يتجه إلى القيام بعمل مربح، ويتمكن بالعمل الشاق والتقتير والتوفير رويدا رويدا، من جمع ثروة خاصة به. فهلا تظن أن شخصا كهذا خليق بأن يعلي في نفسه مكانة الجشع والطمع، ويجعل لهما عرشا في قلبه، وكأنهما فيه ملك عظيم بتاجه وصولجانه؟

- بكل تأكيد.

- أما الحكمة والشجاعة، ففي اعتقادي أنه سيهبط بهما الى الحضيض ويضعهما تحت أقدام هذا الملك، كلا على أحد الجانبين، ويقصر عاليها خدمة هذا الملك كما لو كانا من عبيده، فيرغم الحكمة على ألا تسعى إلا إلى الوسائل التي يمكنه بها تنمية ثروته، ولا تحسب حسابا إلا لها، ويرغم الشجاعة على ألا تعجب إلا بالمال ولا تمجد إلا إياه، ولا تهفو إلى شيء سوى امتلاك المزيد من الثروة، وبلوغ الوسائل التي تعينها على ذلك.

فقال: الحق أنه ما من طريق أسرع ولا أيقن من هذا الطريق لتحويل الفتى الطموح الى شخص محب للمال.

- ألا يكون هذا الرجل أليجاركيا إذن؟

إن الأمر المؤكد، على الأقل هو أن النوع الذي تطور منه يناظر الدستور الذي نشأت منه الأليجاركية.(...) فرصة لخيانة الأمانة دون أن يخشى عاقبة، كما في حالة توليه الوصاية على يتامى.

- هذا حق.

- عندئذ يتضح لنا أنه في المهام الأخرى، التي يكتسب فيها لنفسه سمعة طيبة بما يتظاهر به من عدالة، إنما يقمع رغباته بأن يفرض على نفسه الاعتدال فرضا. فالرغبات الوضيعة موجودة لديه بالفعل، وهو لا يحد منها لأنه مقتنع عقليا بأن من الشر إشباعها، وإنما هو يفعل ذلك مرغما وخاشيا، لأنه يرتعد حرصا على ماليديه من ثروة.

فقال : هذا أمر مؤكد.

- ولكن الحق يا صديقي أنه عندما يكون الأمر متعلقا بالإنفاق من مال الغير، فإنك ستلمس لدى مثل هؤلاء الناس تلك الرغبات التي تتصف بها ذكور النحل.

- أجل، بالتأكيد.

- وإذن فمثل هذا الرجل سيكون في شقاق داخلي مع ذاته، ولن يكون شخصا واحدا، وإنما هو ممزق في اتجاهين. ومع ذلك فإذا تضاربت رغباته فيما بينها، فإن الخيرة منها هي التي تنتصر في الغالب على الشريرة.

- هذا صحيح.

– ومن هنا فإن له، على ما أعتقد، مظهرا أرفع من الكثيرين غيره، ولكنه يفتقر الى الفضيلة الحقة التي تكون في توافق النفس وانسجامها.
– أعتقد ذلك.

١٣٤

(ص٤١٠)

وما هو؟

– إذا كانت نفس كل مقسمة الى ثلاثة أجزاء، مثلما أن الدولة مقسمة الى ثلاث طبقات، ففي وسعنا أن نستخلص من هذا برهانا جديدا.
– ما هو؟
– هو أنه مادام للنفس ثلاثة أجزاء، فهناك أيضا ثلاث لذات تناظر كل منها، وكذلك ثلاثة أنواع من الرغبات ومن مبادئ السلوك.
– ماذا تعني؟
– لقد اعترفنا، كما قلت من قبل، بوجود جزء يكتسب الإنسان به المعرفة، وجزء آخر يستثار به، أما الثالث، فإن صوره تبلغ من التباين حدا لا نستطيع معه أن نهتدي له إلى اسم واحد خاص به. ولكنا أشرنا إليه بأهم وأبرز ما فيه، فأسميناه بالجزء الشهوي، نظرا إلى قوة الرغبات المتعلقة بالمأكل والمشرب وبالجنس وما إليها، كما أسميناه بالجزء الذي يعشق المال، إذ أن المال هو الوسيلة الأساسية لإشباع هذا النوع من الرغبات.

١٣٤

(ص٥١١–د٥٨١)

فاستطردت قائلا : أليس صحيحا أيضا أن بعض الناس يسيطر عليه الجزء العارف، والبعض الآخر يسيطر عليه أحد الجزأين الآخرين، حسب الحالة؟
– بلى.
– ومن هنا فإنا نقول بثلاثة أنواع أساسية للناس : الفيلسوف، والطموح، ومحب الربح.
– هذا صحيح.
– كما نقول بثلاث فئات، تناظر كلا من هذه الأنواع.
– إنه لكذلك.
– فإن سألت كلا من هؤلاء الرجال الثلاثة أي نمط من أنماط الحياة هذه هو الأثير لديه، لامتدح كل منهم نمطه الخاص. فرجل الأعمال يقول أن لذة التكريم أو العلم لا تقارن بلذة الربح إلا بقدر ما تدر هي ذاتها ربحا.
– هذا صحيح.
– والطموح، ألا تراه يحتقر لذة جمع المال، ولا يرى في لذة العلم، إن لم يأت العلم بالتمجيد، إلا غباء وهباء؟
– هي كذلك بالنسبة اليه.
أما الفيلسوف، فعلى أي نحو ينظر الى اللذات الأخرى بالقياس إلى لذة المعرفة الحقيقية كما هي، والاستمتاع الدائم بالمعرفة؟ ألا يظن أن اللذات الأخرى أبعد ما تكون عن جلب متعة حقيقية، وإذا أطلق على هذه اللذات الأخرى اسم اللذات الضرورية، ألا يكون ذلك بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، بحيث يمكنه أن يستغني عنها تماما، ان لم تفرضها الضرورة عليه؟
– إنه لكذلك حقا.
فاستطردت قائلا: والآن، فمادام موضوع بحثنا هو مختلف أنواع اللذات وأنواع الحياة الناتجة عنها، لا من أجل معرفة أيها الأشرف وأيها الأخس، أو أيها الأصلح وأيها الأفسد، بل لكي نعرف

أيها الذي يجلب المزيد من اللذة بالفعل، ويجلب أقل قدر من الآلام، فعلى أي نحو نستطيع أن نحدد الأصدق من هؤلاء الرجال الثلاثة؟

١٣٦/١٣٥

(ص٤٧٢/٤٧٤- د٥٥٥)

– وفضلا عن هذا، فإن تقتيره هذا يضعف من قدرته على التنافس في سبيل أي مجد في الدولة، أو أي امتياز آخر. فهو لا يود أن ينفق من ماله من أجل مثل هذا التكريم، إذ أنه يخشى أن يوقظ رغباته في الإنفاق وأن يستدعيها إلى نجدته، لتساعده في الانتصار على منافسيه. وهكذا فإنه، تمشيا منه مع طبيعته الأليجاركية، لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه، ومن هنا كان هو المهزوم عادة، ولكن مع احتفاظه بثروته.

– هذا صحيح.

فسألت : أيظل لدينا بعد ذلك أدنى شك في أن هذا الرجل المقتصد، المحب للمال، شبيه كل الشبه بالدولة الاليجاركية؟

فقال : ليس في هذا شك على الإطلاق.

– أعتقد أن علينا الآن أن نبحث في الديمقراطية. فنتأمل أصلها وطبيعتها ثم ندرس طبيعة الرجل الديمقراطي، حتى نصدر حكمنا عليه.

فقال : إننا على هذا النحو نكون قد سرنا في طريقنا المرسوم.

فاستطردت قائلا : ألا يتم الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية على النحو الآتي؟ إن هذا الانتقال ينجم عن الجشع المفرط في الغاية التي تستهدفها الأليجاركية، وأعني بها السعي إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء.

– وكيف ذلك؟

– إن أولئك الذين يحكمون في هذا النظام، لما كانوا يدينون بسلطتهم إلى الثروات الكبيرة التي يمتلكونها، فإنهم يأبون أن يصدروا من القوانين ما يحد من إسراف الشبان، ومن تبديدهم لثروتهم وجلب الخراب على أنفسهم. ذلك لأنهم يريدون أن يحصلوا لأنفسهم على ثروات هؤلاء المبددين بعد إقراضهم قروضا فاحشة حتى يزدادوا هم ثراء وسلطانا.

– هذا مؤكد.

– على أن من الواضح للوهلة الأولى أن المواطنين في أية دولة لا يمكنهم أن يمجدوا الثراء وأن يتسموا في الوقت ذاته بالاعتدال وضبط النفس. فمن الواجب إذن أن يضحوا بأحدهما.

– هذا واضح بالفعل.

– وهكذا يحدث أحيانا في الدول الأوليجاركية أن يدفع الحكام، بغفلتهم وبتركهم الحبل على الغارب للإسراف، رجالا صالحين إلى الفقر والعوز.

– هذا ما يحدث فعلا.

– على أن هؤلاء يظلون مقيمين في الدولة وقد ملأ الفراغ حياتهم، وكأنهم ذكور نحل قادرة على اللدغ، مزودة بالأسلحة، وإن يكن بعضهم غارقا في ديونه، وبعضهم الآخر قد فقد حقوق المواطنين، وغير هؤلاء وأولئك قد وقع في المحنتين معا. ولما كان الحقد يملأ نفوسهم، فإنهم يتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم، وعلى بقية المواطنين، وتهفو نفوسهم الى الثورة.

– هذا صحيح.

– ومع ذلك، فإن أولئك المرابين يسيرون في طريقهم لا يلوون على شيء، ولا يبدو عليهم أنهم شاعرون بضحاياهم. وهكذا يعدون مخالبهم —أعني ثروتهم- لينشبوها في أية ضحية جديدة لا تأخذ حذرها منهم. وعلى هذا النحو يستعيدون أموالهم أضعافا مضاعفة وفي الوقت ذاته يزيدون من الفقراء وذكور النحل العاطلين في الدولة.

– أجل، لابد أن يتضاعف عدد هؤلاء بالفعل.

– وهكذا تستشري نيران الشر، دون أن يحاولوا إخمادها باتباع الطريقة التي تحدثت عنها، وهي منع الرعايا من التصرف في أموالهم كما يهوون، لا باتباع الطريقة الأخرى التي تلي هذه في فعاليتها.

– و ما هي؟

– هي سن قانون يرغم المواطنين على توخي الأمانة في معاملاتهم. ذلك لأنه لو وضعت قاعدة عامة توجب أن تتم الاتفاقات الاختيارية على القروض على مسؤولية المدين ذاته، فإن هذا الحرص الشديد على الثروة سيقل لدى المواطنين، وسوف تخف في الدولة تلك الشرور التي تحدثنا عنها منذ برهة.

– أجل، بالتأكيد.

فاستطردت قائلا: أما في الأحوال الراهنة، فإن الحكام لكل الأسباب التي ذكرتها، يقودون مواطنيهم الى هذه المحنة. أما بالنسبة إلى الحكام أنفسهم وأبنائهم، فإنا نجد الصغار يتهالكون على لذاتهم وعلى حياة الدعة والفراغ المادي والمعنوي، وتزداد طبيعتهم رخاوة ونفوسهم عجزا عن مقاومة اللذة وتحمل الألم.

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– وأما الآباء الذين يهملون كل ما خلا المال، فإنهم لا يسعون إلى الفضيلة أكثر مما يسعى إليها الفقراء.

– كلا، بالتأكيد.

– فإذا حدث في مثل هذه الظروف أن تقابل الحكام المحكومون في صعيد واحد، سواء أكان ذلك في رحلة أم في مسيرة أخرى، وسواء أكانوا في حملة بحرية، أو في معركة برية، فإن الفرصة تتاح لهم عندئذ لكي يرقب بعضهم البعض وهم في لحظة الخطر. وعندئذ لن يستطيع الأغنياء أن يحتقروا الفقراء، بل إن الذي يحدث في أغلب الأحيان، حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة، في ساحة الوغى إلى جانب غنى ترعرع في الظلال الوارفة، وتراكم على جسده الشحم الزائد، فلهثت أنفاسه وبدت عليه مظاهر العجز، فلا بد أنه قائل لنفسه أن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء. فإذا اجتمع الفقراء معا في خفية عن أعين الباقين، فسوف يقولون لأنفسهم، دون شك، إن هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء، بل إنهم جميعا تحت رحمتنا.

– لا شك أن هذا سيكون تفكيرهم.

١٣٦

(ص٤٧٥–د٥٥٥)

– وكما أنه يكفي الجسم العليل أن يصدم صدمة خفيفة من الخارج حتى يتملكه المرض، بل إن الأمراض قد تداهمه دون سبب خارجي، نتيجة لاختلال باطن فحسب، فكذلك نجد هذه الدولة، التي تعاني اعتلالا مماثلا، تغدو، لأتفه الأسباب، فريسة المرض والحرب الداخلية، في الوقت الذي يستنجد فيه كل فريق بمعونة من الخارج، قد تكون اليجاركية أخرى، أو دولة ديمقراطية، بل إن الخلاف قد ينشب أحيانا دون أية معونة خارجية.

– أجل، بالتأكيد.

١٣٧

(ص ٤٧٥– د٥٥٧)

– وتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم، فيعتقلون بعضهم، وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي : بل إن الحكام في هذا النوع من الدولة غالبا ما يختارون بالقرعة.

١٣٨

(ص ٤٧٧–د٥٥٨)

– إنها لحكومة رائعة حقا!

فقلت: تلك بعض مزايا الديمقراطية. فهي كما ترى حكومة رائعة، حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معا.

فقال : هذا بالفعل أمر معروف عنها جيدا.

فاستطردت : فلنتأمل الآن ماذا يكون الفرد المناظر لذلك. أم ترى أن الأجدر بنا أن نبدأ بالبحث عن الطريقة التي ينشأ بها، مثلما فعلنا في نظام الحكومة؟

١٣٨

(ص٥١٥–د٥٨٣)

– أعني قولهم أنه لا شيء أثمن من الصحة، ولكنهم لم يكونوا قبل مرضهم يظنون أنها أثمن الأشياء.

– اني لأذكر ذلك.

– ألم تستمع الى من وقعوا ضحية أي ألم مبرح، وهم يقولون أنه لا توجد لذة تعدل انقطاع هذا الألم؟

– سمعت ذلك.

– ولا شك أنك لاحظت، في أحوال عديدة مماثلة، أن الناس عندما يقاسون ألما، يعتقدون أن أعظم لذة هي انقطاع الألم والراحة منه، وليست المتعة ذاتها.

فقال : ذلك لأن هذه الراحة، في رأيي، تغدو في هذه الأحوال أمرا مطلوبا مرغوبا فيه.

فقلت : وبالمثل فان المتعة عندما تتوقف، فإن انقطاع اللذة يغدو شيئا مؤلما.

– أعتقد ذلك..

– وهكذا فإن حالة التوقف أو الانقطاع التي قلنا عنها منذ برهة أنها تحتل الموقع الوسط بين اللذة والألم، تغدو كليهما معا : أعني ألما ولذة.

– يبدو ذلك.

– ولكن ، أمن الممكن لما ليس بهذا ولا ذلك، أن يغدو هذا وذاك معا؟

– لا أعتقد ذلك.

– ومن جهة أخرى، فإن اللذة والألم، عندما ينتابان النفس، يكونان فيها نوعا من الحركة، أليس كذلك؟

– بلى.

١٣٩

(٥١٦–د٥٨٤)

فقال : تلك على الأقل هي النتيجة التي تلزم عن هذا الاستدلال.

– والآن، فلنتأمل لذات لا تأتي عقب آلام، وذلك حتى لا تتصور في هذه الحالة بدورها أن اللذة بطبيعتها ليست إلا انقطاع الألم، والألم ما هو إلا انقطاع اللذة.

فسأل : عن أية حالة، وعن أي اللذات تتحدث؟

فأجبت : هناك لذات كثيرة من هذا النوع، ولكن أوضحها هي لذات الشم. فتلك اللذات تمارس فجأة وبشدة كبيرة، دون أن يسبقها أي ألم، فإذا ما انقطعت، لم تترك وراءها أي ألم.

فقال : هذا عين الصواب.

– فمن الواجب إذن ألا نعتقد بأن انقطاع الألم لذة خالصة، أو بأن انقطاع اللذة ألم حقيقي.

– هذا اعتقاد ينبغي تجنبه.

– ومع ذلك فإن هذه هي طبيعة معظم اللذات وأعنفها، أعني تلك التي تأتي الى النفس عن طريق الجسم. فما هذه اللذات المزعومة الا انقطاع عن الألم.
– هذا صحيح.
– أليس الحال كذلك في اللذات والآلام المتوقعة التي يثيرها انتظار المستقبل؟
– إنه لكذلك.
فاستطردت قائلا : أتعلم طبيعة هذه اللذات، وبأي شيء هي قريبة الشبه إلى أبعد حد؟
– بأي شيء؟
– إنك تعترف بأن في الطبيعة مجالا أعلى وأدنى وأوسط.
– أجل.
– فإذا انتقل شخص من الأدنى إلى الأوسط، ألا يتخيل أنه صعد الى أعلى؟ وعندما يصل الى الوسط، ويرى من أين جاء ألن يتصور أنه في المجال الأعلى، لأنه لم ير العلو الحقيقي أبدا؟
فقال : مادام في هذا الجهل، فمن المحال، بالتأكيد، أن يتصور الأمور على نحو مخالف.
– ولكنه إذا ما رجع إلى المجال الأدنى، فإنه سيؤمن —عن حق– بأنه قد هبط؟
– بالتأكيد.
– كل ذلك ناتج عن جهله بما هو الأعلى والأوسط والأدنى على حقيقته؟
– أجل.

١٤٠/١٣٩/١٢٣

(ص٤٧٧–د٥٥٧)

– وفي مثل هذا النظام لا يكون المرء مرغما على تولي أمور الحكم في الدولة حتى لو كان قادرا على الاضطلاع بها إن لم يكن راغبا في ذلك، ولا يكون مضطرا إلى الحرب إذا حارب الآخرون، ولا إلى المحافظة على السلام إذا حافظ عليه الآخرون، ما لم يكن يريد السلام بالفعل. ومن جهة أخرى ففي وسعه أن يرأس ويحكم إذا شاء هواه ذلك، حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة أو حكم. أليس هذا نظاما يبدو رائعا بحق لأول وهلة؟

١٤١

(ص٤٨٨– د٥٥٨)

فقال : أجل، إنه ليبدو كذلك بالفعل.
– أليس التهاون مع بعض المحكوم عليهم أمرا رائعا بدوره؟ ألم تر من قبل، في دولة كهذه، رجالا حكم عليهم بالموت أو بالنفي لا ينفذ فيهم هذا الحكم، بل يجوبون البلاد علنا ويمرحون فيها كأنهم أشباح لا يعبأ بها أو يراها أحد؟
– بلى، لقد رأيت من ذلك الكثير.
– ولكن هذا التهاون، وهذا التساهل المفرط، وهذا الاحتقار للمبادئ التي أبدينا من قبل احتراما شديدا لها، حين رسمنا خطة مدينتنا، وضمنها المبدأ القائل إن المرء، ما لم تكن له طبيعة خارقة للمألوف، لا يمكن أن يغدو شخصا صالحا ما لم يعتد الأمور الصالحة منذ نعومة أظافره، وما لم ينصرف إلى الدراسات الصالحة —كل هذه القواعد تطأها الديمقراطية بأقدامها، ولا تقيم وزنا للطريقة التي نشأ بها السياسي قبل أن يحكم الدولة، وإنما تغدق مظاهر الشرف على كل من يزعم على الملأ أنه صديق للشعب.

١٤١

(ص ٢٧٨–د٥٥٨)

– هذا أفضل.
– إنه ينشأ على النحو الآتي: فهو ابن الأليجاركي المقتر الذي تربى خاضعا لتوجيه أبيه ولمشاعره.

– هذا ممكن.

– وهو كأبيه يسيطر بالقوة على شهوات اللذة التي يستشعرها في ذاته، والتي تجره إلى الإنفاق، ولا تعود عليه بالربح، والتي تسمى بحق رغبات غير ضرورية.

– هذا واضح.

فاستطردت قائلا: أتود أن نوضح مناقشتنا بأن نبدأ بتحديد الرغبات الضرورية والرغبات غير الضرورية؟

فأجاب: إني لا أود ذلك.

– ألا يصح إطلاق اسم الرغبات الضرورية على تلك التي لا يكون في وسعنا رفضها، وتلك التي يفيدنا إرضاؤها؟ ذلك لأن هذين النوعين من الرغبات قد فرضتهما علينا الطبيعة، أليس كذلك؟

– أجل.

– فمن الصواب إذن أن نضفي عليهما صفة الضرورة.

– هذا صحيح.

– أما تلك التي يستطيع المرء التخلص منها، إذا تدرب على ذلك منذ حداثته، والتي لا يجلب إشباعها أي خير، بل يجلب شرا في الغالب، فإننا إذا أطلقنا عليها اسم الرغبات غير الضرورية، كانت تسميتنا منطبقة عليها، أليس كذلك؟

– أجل.

– فلنتأمل الآن مثالا لكل من النوعين، لنكون عنهما فكرة عامة.

– هذا ما ينبغي عمله.

١٤٢

(ص ٤٨٢– د٥٦١)

حسن حظه ألا يتطرف في هذه الفوضى، وإذا خفت حدة الثورة بمضي الزمن، فإنه قد يسمح بعودة بعض الفضائل المنفية، ولا يستسلم تماما للقوى التي قهرتها، وعندئذ فربما أقام بين لذاته نوعا من التوازن، تاركا زمام نفسه لأول ما يعرض لها من رغبات، وكأنه يعهد إلى المصادفات باختيار من يتحكم فيه، حتى إذا روى منها ظمأه، استسلم لغيرها، فلا يقف في وجه واحدة منها، بل يعاملها على قدم المساواة.

– هذا صحيح.

فاستطردت قائلا: أما القمر والحقيقة، فإنه يصدهما ولا يترك لهما في قلعته أي منفذ. فإن قيل له إن بعض اللذات تصدر عن رغبات طيبة نبيلة، بينما تصدر الأخرى عن رغبات شريرة، وإن من الواجب رعاية الأولى وتمجيدها، وقمع الثانية وكبتها، فإنه يجيب على كل ذلك بإشارة عدم اكتراث، ويؤكد أنهم جميعا سواء، وان لكل منهم نفس القيمة.

– أجل، إن هذه هي طريقة مثل هذا الشخص في السلوك.

فاستطردت قائلا: وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للرغبة التي تعرض له: فهو في يوم يثمل على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء ويحاول في غذائه أن يفقد شيئا من وزنه. وهو تارة يدرب نفسه تدريبا رياضيا عنيفا، وتارة أخرى يركن الى الخمول ولا يفعل شيئا. وربما انصرف أحيانا إلى التفكير الفلسفي، ولكنه في معظم الاحيان يشارك في سياسة الدولة، فيقول ويفعل كل ما يطرأ بذهنه. وهو في وقت ما قد يعجب برجال الحرب فيفعل ما يفعلون، وفي يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكي رجال الأعمال، فيحذو بالفعل حذوهم. وعلى الإجمال فهو لا يعرف في سلوكه نظاما ولا قانونا، وإنما يعد هذه الحياة مرحة، حرة سعيدة، فلا يفكر يوما في تغييرها.

فقال: هذا أفضل وصف لمن كان شعاره هو الحرية والمساواة.

١٤٣

(ص٤٨٢/٤٨٨– د ٥٦٢)

فاستطردت قائلا : لقد بينت أيضا أنه يجمع في ذاته نفس التنوع والتباين الذي تتسم به الدولة الديمقراطية، وأن حياته متعددة الألوان كذلك الدستور الجامع بين كل الأضداد. ومن هنا كان لهذا النمط من الحياة معجبون كثيرون من الرجال والنساء معا.

– هذا صحيح.

– هذا الرجل إذن هو المقابل للنظام الديمقراطي، فلنسمه إذن ديمقراطيا.

نستطيع أن نفعل ذلك.

فاستأنفت : والآن ، بقي أمامنا أبدع نماذج الحكم وخير طبائع الناس، أعني الطغيان والطاغية.

فقال : تماما.

– فلنتأمل ، أيها الصديق، كيف ينشأ الطغيان. من الواضح أنه ينشأ في الأصل من الديمقراطية.

– أجل.

– فهل يحدث الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان بنفس الطريقة التي يتم بها الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية؟

– على أي نحو.

– إن الغاية التي اختطتها الأليجاركية لنفسها، والتي كانت هي دعامتها، هي الثراء المفرط، أليس كذلك؟

– أجل.

– كما أن آفة الاليجاركية هي الجشع للمال، وتجاهل ما عدا ذلك من الأمور.

فقال : هذا صحيح.

– فهل للديمقراطية أيضا غايتها، التي إذا تطرفت في التطلع إليها كان في ذلك آفتها؟

– أية غاية تعني؟

فأجبت : أعني الحرية. فهم في النظام الديمقراطي يقولون لك ان أثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية، ومن هنا قيل إنها هي الدولة الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها شخص ولد حرا.

فقال : أجل، إن هذا قول يتردد كثيرا.

– وإذن فقد كنت أود أن أقول أن الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية، وتجاهل كل ماعداها، قد تؤدي إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان.

١٤٣–١٤٥

(ص٤٨٤– د٥٦٢)

– وكيف ذلك؟

– عندما يكون للدولة الديمقراطية الظامئة إلى الحرية زعماء فاسدون، لا يتوانون عن إرواء ظمئها هذا بكؤوس مترعة من خمر الحرية، فإن حكامها إن لم يكونوا من اللين بحيث يمنحونها من الحرية ما تشاء يتهمون بأنهم أليجاركيون أشرار، وينالهم العقاب.

– هذا ما يحدث بالفعل.

– فإذا ما وجد من المواطنين من يطيعون القوانين، لصادفوا من الجميع سخرية، ولعوملوا معاملة الأذلاء المنقادين. أما الحكام الذين يسلكون كالمحكومين، والمحكومون الذين يمدحون ويبجلون في الأوساط الخاصة والعامة. ألا يكون من المحتم أن تمتد روح الحرية، في مثل هذه الدولة، إلى آخر مداها؟

– هذا أمر لا مفر منه.

– ثم تتغلغل هذه الروح تدريجيا داخل البيوت، حتى ينتهي الأمر بأن تنتقل دعوى الفوضى الى الحيوانات ذاتها.
– ماذا تعني؟
فأجبت : أعني أن الأب يعتاد أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له فيخشاهم، والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراما ولا رهبة، لأنهم يريدون تأكيد حريتهم. ويغدو العبد مساويا للمواطن، والمواطن مساويا للعبد، والأجنبي الدخيل مساويا لهما معا.
– هكذا تسير الأمور حقا.
فاستطردت قائلا : ولنصف إلى هذه الشرور، نقائص أخرى أقل أهمية "ففي مثل هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم، ويسخر التلاميذ من أستاذهم، ومن المشرفين عليهم. وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم في الأقوال والأفعال. أما الكبار ، فإنهم، رغبة منهم في إرضاء الصغار، يشاركونهم لهوهم ومرحهم، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد.
– هذا صحيح كل الصحة.
فاستطردت قائلا: على أن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم. ولقد كنت موشكا أن أنسى الكلام عن مدى سيادة المساواة والحرية في علاقات الرجال والنساء.
فقال : حسنا، لننطق "بالكلمة التي تتردد على أطراف ألسنتنا" على حد تعبير أيسخولوس.

١٤٦

(ص٤٨٥– د٥٦٣)

فقلت : بالطبع، وهذا حقا ما كنت بسبيل أن أفعله، فالواقع أن الحيوانات المستأنسة تتمتع بها في نظام آخر، وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهده بنفسه. ففيها تكون الكلاب ذاتها مشابهة لأسيادها، كما يقول المثل، وفيها ترى الخيول والحمير وقد انتقلت إليها عادة السير في الطرقات سيرا طليقا، شأنها شأن الأحرار من البشر، فتصدم من المارة من لا يفسحون لها الطريق. وهكذا يكاد كل شيء يتفجر حرية.
فقال : الحق أن ما ترويه قد خطر بذهني بالفعل، إذ أنني ما ذهبت قط إلى الريف إلا وحدث لي ذلك.
فاستطردت قائلا: إنك لتدرك إذن إلى أي حد يكون لهذه الشرور المراكمة عواقب وخيمة : ذلك لأنها تجعل المواطنين من الحساسية بحيث يثورون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بوادر الضغط، وينتهي بهم الأمر الى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة، حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق.
– أجل، إني لأعلم حق العلم.
– تلك إذن يا صديقي العزيز، البداية الرائعة المجيدة التي ينبثق منها الطغيان، إن لم أكن مخطئا في رأيي.
– إنها لمجيدة حقا. ولكن ما الذي يحدث بعد ذلك؟
– إن نفس الداء الذي أصاب الأليجاركية وأودي بها، يتفشى هنا أيضا وينتشر بمزيد من القوة، نظرا إلى الفوضى السائدة، فيجلب على الدولة الديمقراطية العبودية والذل. ذلك لأن من المؤكد أن التطرف يؤدي في كل الأحوال إلى رد فعل عنيف مضاد، سواء أكان ذلك في الطقس، وفي النباتات، وفي الحيوانات، وفي أنواع الحكومات بوجه خاص.
هذا طبيعي.
– فالتطرف في الحرية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التطرف في العبودية، سواء في الفرد أو في الدولة.
– هذا طبيعي.

فاستطردت قائلا: وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية، أي أن الحرية المتطرفة تولد أكمل وأفظع أنواع الطغيان.

– هذا معقول.

– ولكني أظن أن هذا ليس ما سألتني عنه، وإنما كان سؤالي عن ذلك الداء الذي ينتاب الديمقراطية والأليجاركية معا، فيؤدي بهما إلى العبودية.

١٤٧

(ص ٤٨٦– د٥٦٤)

فأجاب : هذا صحيح.

– إن هذا الداء في رأيي هو تلك الفئة من الرجال المتطرفين المتلافين، الذين يتحكم الأشجع منهم في الأجبن. فهؤلاء الرجال هم الذين شبهناهم بذكور النحل التي تلدغ، على حين الجبناء هم النحل الذي لا يلدغ.

– وإنه لتشبيه صحيح.

– ففي كل مجتمع تظهر فيه هاتان الفئتان من الناس، يسود الاضطراب بسببها، مثلما يسود الاضطراب في البدن بسبب البلغم والمرارة. وعلى ذلك فإن من واجب المشرع الحكيم، كالطبيب الماهر، أن يرقبهما عن بعد، كما يفعل النحال الخبير، من أجل منع ظهورهما، فإن أخفقوا في ذلك، كان عليهم أن يقضوا عليهم هم وخلاياهم على وجه السرعة.

فهتف : هذا ما ينبغي عمله بحق زوس حقا.

وإذن، فلكي ندرك مشكلتنا بمزيد من الوضوح، دعنا نتصور أن الدولة الديمقراطية منقسمة إلى طبقات ثلاث، كما هي بالفعل.

الأولى هي تلك الفئة التي أباحت لنفسها من الأمور ما أباحته لنفسها نظيرتها في الأليجاركية.

– هذا صحيح.

– غير أنها في الديمقراطية أقوى بكثير منها في الأليجاركية.

– لماذا؟

١٤٧

(ص٤٨٧– د ٥٦٤)

– لأنها في الأليجاركية مهملة ضعيفة، مادامت محتقرة منبوذة. أما في الديمقراطية فإنها تكاد تكون هي وحدها القوة الحاكمة. فالنشيطون من أفرادها يتولون الخطابة وإدارة الأعمال، أما الباقون فيجلسون في الساحات، ويطغى تصفيقهم على كل صوت معارض. وهكذا فإن كل أمور الدولة الديمقراطية تقريبا تترك في أيدي هذه الفئة من الناس.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وتلي هذه فئة أخرى تنفصل دائما عن المجموع.

– وما هي؟

– إن الجميع لما كانوا يسعون إلى الثروة، فإن أكثر الناس نظاما يغدون أكثرهم ثراء.

– هذا طبيعي.

– ومن هؤلاء تستطيع ذكور النحل أن تستخلص كثيرا من العسل بسهولة كبرى.

فقال : بالتأكيد، فهم لا يستطيعون أن يستخلصوا شيئا ممن لا يملكون إلا القليل.

– هؤلاء إذن هم الذين يطلق عليهم اسم "الأغنياء" وعليهم تتغذى ذكور النحل.

– إنهم كذلك بالفعل.

١٤٨

(٤٨٨– د٥٦٥)

فقال : إنها لكذلك. ولكنها لا تميل أبدا إلى التجمع، ما لم يقدم إليها قدر من العسل.

– إنها بالفعل تحصل على نصيب منه، وذلك عندما يأخذ الحكام الثروة من الأغنياء ويوزعونها على الشعب، مع الاحتفاظ لأنفسهم بنصيب الأسد.

– هكذا يتم التوزيع بالفعل.

– وهكذا يضطر أولئك الأغنياء الذين انتزعت منهم أموالهم إلى الدفاع عن أنفسهم، فيتوجهون بالكلام الى الشعب في المجالس العامة، ويستخدمون كل ما في مكنتهم من الوسائل.

– لا شك.

– وقد يتهمهم خصومهم بأنهم يتآمرون على الشعب، وبأنهم أليجاركيون، حتى لو لم تكن لديهم نوايا ثورية.

– بالتأكيد.

– ولكنهم في نهاية الأمر عندما يرون الشعب يحاول إيذاءهم، لا عن سوء قصد، بل عن جهل وانخداع بأقوال من يوقعون بهم، فإنهم عندئذ يغدون أليجاركيون بالفعل، سواء أكان ذلك طواعية أم كرها. إن هذا شيء لا يملكون له دفعا، وما هو إلا السم الذي تنفثه لدغة النحل الذي تحدثنا عنه.

– هذا عين الصواب.

– وهكذا يتبادل الناس الاتهامات والشكاوي والخلافات.

– بالتأكيد.

– أما الشعب، فإن من عادته دائما أن يختار شخصا يفضله ويجعل منه نصيرا وقائدا له، ويضفي عليه قوة متزايدة وسلطانا هائلا.

– إن هذه عادته بالفعل.

فاستطردت قائلا : فمن الواضح إذن أنه في كل مرة يظهر فيها طاغية، يكون الأصل الذي يظهر منه هو هذا النصير، لا أي شخص غيره.

– هذا واضح كل الوضوح.

– فكيف يبدأ نصير الشعب في التحول إلى طاغية؟ ألا يكون ذلك حين يبدأ نصير الشعب في السلوك على النحو الذي ترويه أسطورة معبد زوس اللوقي في أركاديا؟

– وما الذي تقوله هذه الأسطورة؟

– إنها تقول إن المرء إذا ما ذاق قطعة من لحم الإنسان، ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى، فإنه يتحول حتما إلى ذئب. ألم تسمع بهذه القصة أبدا؟

– بلى.

– وبالمثل فإن زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيدا مطاعا، لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله. فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة.

– وهي طريقة مألوفة لدى هذه الفئة من الناس —ويقتلهم ظلما وعدوانا، ويذوق بلسان وفم دنيسين دماء أهله، وشردهم وقتلهم، ويصدر وعودا زائفة عن الديون، ويعيد توزيع الأرض. عندئذ، ألا يكون من المحتم، بل من ضرورات القدر، أن ينتهي الأمر بمثل هذا الرجل إما إلى الهلاك على أيدي أعدائه، وإما إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب؟

١٤٩

(٤٨٩-٥٦٦د)

– إن تلك ضرورة محتومة.

فاستطردت قائلا: هذا إذن هو الزعيم الذي يثير المتاعب في وجه أصحاب الثروة.

– أجل.

– فإذا ما حدث أن أبعد في منفى، ثم عاد رغم أنف أعدائه، ألا يرجع وقد اكتمل طغيانه؟

– بالتأكيد.

– فإذا أخفق هؤلاء الأعداء في أبعاده وفي إهلاكه بالإيقاع بينه وبين الشعب، ألا يتآمرون على قتله غيلة؟

لا يلقى كل من يصادفه إلا بالابتسام والتحية، ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع؟

– هذا ضروري.

– ولكن عندما يتم له التخلص من أعدائه الخارجيين، بالتفاوض مع بعضهم، وقهر البعض الآخر، وعندما يأمن هذا الجانب، فإنه لا يكف أولا عن إشعال حرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد.

– هذا معقول.

– وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب الى الانشغال بكسب رزقهم اليومي، بدلا من أن يتآمروا عليه.

– هذا واضح.

– وفضلا عن ذلك، فإنه إذا ما شك في أن لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته، فإنه يجد في الحرب ذريعة للقضاء عليهم، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء. لهذه الأسباب كلها كان الطاغية دائما مضطرا إلى إشعال نيران الحرب.

– هذا ضروري.

– غير أن مثل هذا المسلك لن يكسبه إلا كراهية متزايدة من مواطنيه.

١٥٠

(ص٤٩١/٤٩٢–د ٥٦٧)

– هذه نتيجة ضرورية.

– ولا بد أن يوجد من بين أولئك الذين أعانوه على تولي الحكم، والذين أصبحوا من ذوي السلطان والنفوذ، فئة من الشجعان الذين يعبرون عن آرائهم بصراحة أمامه وفيما بينهم، وينتقدون ما يقوم به من تصرفات.

– هذا جائز.

– فلا بد إذن أن يقضي الطاغية على كل هؤلاء، إن شاء أن يظل صاحب السلطان، بحيث لا يترك في النهاية شخصا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه.

– هذا واضح.

– وإذن فلا بد له من إبصار حاد لكي يرى كل من توافر لديه قدر من الشجاعة أو عزة النفس أو الذكاء أو الثروة. وهكذا يشاء طالعه أن يظل طوعا أو كرها في حرب دائمة مع الجميع، وأن ينصب لهم الشراك، حتى يطهر الدولة منهم.

فقال : ويالها من طريقة في التطهير!

فأجبت : أجل، إنها عكس طريقة الأطباء. فهؤلاء يخلصون الجسم مما هو ضار فيه ويتركون ما هو نافع، أما هو فيفعل عكس ذلك.

– يبدو لي أن هذا أمر لا مفر منه، إن شاء أن يحتفظ بسلطانه.

فاستطردت قائلا: وهكذا يجد صاحبنا هذا نفسه أمام إحدى خصلتين، كلتاهما أمر من الأخرى: فإما أن يعيش مع أناس معظمهم محتقرون، وهم في الوقت نفسه يكرهونه، وإما ألا يعيش على الإطلاق.

– إن هذا اختيار لا مفر منه حقا.

– ولكن تصرفاته هذه كلما أثارت في نفوس مواطنيه مزيدا من الكراهية، ازدادت حاجته الى حرس أكبر عددا وأشد إخلاصا.

– بالتأكيد.
– ولكن من هم هؤلاء الحراس المخلصون؟ ومن أين يأتي بهم؟
فأجاب : إنهم سيتقاطرون عليه من تلقاء أنفسهم، بأعداد كبيرة، إذا ما دفع لهم أجرا كافيا.
فهتفت : إنك تعني بذلك جماعة أخرى من النحل الأجنبي الذي يأتي من كل مكان؟
فقال : لقد فهمت مقصدي.
– ولكن، ألن يجد في بلده ذاته..
– ماذا؟
– أن ينتزع العبيد من أسيادهم، ويحررهم ليجندهم ويتخذ منهم حرسا خاصا؟
فأجاب : بالتأكيد، إذ أنه لن يجد حراسا أشد منهم إخلاصا.

١٥١

(ص٤٩٣/٤٩٤– د٥٦٨)

فاستطردت قائلا : يا له من موقف رائع ذلك الذي تضع فيه الطاغية، حين لا تجعل له من أصدقاء ورجال يثق فيهم، إلا هؤلاء، بعد أن تخلص من أولئك الذين كانوا يحيطون به من قبل!
– ومع ذلك، فإنه لن يجد لهذا الغرض سواهم.
– إن المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك الرفاق، وجماعة المواطنين الجدد، أما المواطنون الشرفاء، فإنهم يمقتونه وينفرون منه.
– وكيف لا يفعلون ذلك؟
– الواقع أن الناس على حق في اطرائهم للمأساة بوجه عام، على أساس أنها تعلم الحكمة، وفي إطرائهم بوجه خاص ليورلبيدس، أستاذ هذا الفن.
– لماذا؟
– لأنه هو الذي أدلى بهذه الحكمة، التي صدرت عن تفكير عميق نفاذ: وهي أن "الطغاة يكتسبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء".
و لاشك أنه كان يقصد ليورلبيدس أستاذ في المأساة بكلمة "الحكماء" أولئك الذين يرتبط الطاغية بهم.
فأضاف: إنه أيضا يتمدح الطغيان فيقول أنه يقرب بين الناس وبين الآلهة ، فضلا عن عديد من صفات المديح الأخرى التي صاغها هو ومن على شاكلته من الشعراء.
فاستطردت قائلا : وعلى ذلك، فإن شعراء المأساة، لما كانوا حكماء حقا، فإنهم سوف يلتمسون لنا عذرا، ولكل حكومة مشابهة لحكومتنا، حين نأبى أن نقبلهم في دولتنا، ما داموا يمتدحون الطغيان.
فقال : أعتقد أنهم سيطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى، فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الجميلة المقنعة، لكي يغروا الجماهير على الأخذ بدستور استبدادي أو ديمقراطي.
– هذا صحيح.
– وهم فضلا عن ذلك يتلقون الأموال والمكافآت على خدماتهم هذه من الطغاة بوجه خاص، كما هو منتظر، وكذلك من الديمقراطيات في المرتبة الثانية. غير أنهم كلما ارتقوا إلى حكومات أرفع، تدهورت سمعتهم وكأنهم متسابقون انقطعت أنفاسهم فعجزوا عن متابعة السباق.
– هذا عين الصواب.
فقلت : غير أننا قد انحرفنا في هذا كله عن الموضوع، فلنعد إلى معسكر الطاغية، ولنر كيف يطعم هذا الحرس القوى العديد، الذي تتنوع عناصره وتتغير على الدوام.
فقال : لا شك أنه لو كان في الدولة كنوز مقدسة فسوف ينهبها كما سينهب أموال ضحاياه. وما دامت هذه الأموال تفي بمصروفاته فإنه سيخفف عن مواطنيه عبء الضرائب التي يدفعونها.
– فماذا يكون الأمر لو نضب هذا النبع؟

– من الجلي أنه سيعيش، هو ورفاقه وبطانته وعشيقاته، من ثروة أبيه.
فقلت: لقد فهمت: إنك تعني أن على الشعب الذي أنجب الطاغية أن يطعمه هو وحاشيته.

١٥٢

(ص٤٩٤/٤٩٥)

فقلت : ولكن ما الذي يحدث إذا غضب الشعب وقال إنه لا يليق بابن في زهرة العمر أن يحيا عالة على أبيه، وأن الابن هو الذي ينبغي أن يعول أباه، وأن هذا الأب لم ينجبه ولم يربه ليرى نفسه عبدا لعبيد ابنه حين يشب، أو لكي يظل يطعمه هو وعبيده وتلك الحثالة التي تحيط به لكي يخلصه، عندما يتولى قيادته، من الأغنياء ومن أولئك الذين يسميهم المجتمع بالطبقة العليا؟ ولنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة الدولة هو وحاشيته، مثلما يطرد الأب من بيته ابنا عاقا ومعه رفاقه الأشرار، فما الذي يحدث عندئذ؟

فهتف : إن الشعب سيدرك عندئذ بحق مدى الحماقة التي ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه ورباه، حتى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطيع أن يطرده.

فأجبت : تقول إن الطاغية يجرؤ على الوقوف في وجه أبيه، وعلى ضربه إن لم يستسلم لأوامره؟

– إنه ليفعل ذلك حقا، بعد أن يجرده من سلاحه.

فاستطردت قائلا: وعلى ذلك، فالطاغية قاتل لأبيه، وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبويه. وهذا في الحق هو الطغيان الذي لا يمكن أن يختلف عليه اثنان. وهكذا فإن الشعب يستجير، كما يقول المثل، من الرمضاء بالنار، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية، وأعني بها الخضوع للعبيد.

فقال : هذا بالفعل ما يحدث.

فاستطردت قائلا : فهل نكون قد تخلينا عن التواضع إذا قلنا إننا قد أوضحنا بجلاء كيف يتم الانتقال من الديمقراطية الى الطغيان، وحددنا طبيعة حكومة الطغيان؟

فقال : الحق أننا قد أوضحنا ذلك بما فيه الكفاية.

١٥٣

(ص٤٩٦–د٥٧١)

فاستطردت قائلا : فلنتأمل الآن طبيعة الطاغية ذاته، ونرى كيف يتحول من الديمقراطية إلى الطغيان، وماذا تكون طباعه حين يتم هذا التحول، وهل يكون في حياته سعيدا أم شقيا.

فقال : هذا ما ينبغي عمله.

ولكن هناك شيئا لم أفعله بعد.

– ما هو؟

– إنه تحديد طبيعة الرغبات وعددها على نحو أكمل، إذ أن غموض هذه المسألة سيجعلنا نعجز عن المضي بوضوح في بحثنا.

– ولكن الأوان لم يفت بعد.

– هذا صحيح بكل تأكيد. فلنتأمل المسألة التي أود أن أبحثها في هذا الصدد، وأعني بها أنه يوجد من اللذات والرغبات غير الضرورية ما هو في رأيي مفتقر إلى كل تنظيم. ويبدو أن هذه الرغبات فطرية في الناس أجمعين، غير أن قمعها عن طريق القوانين والرغبات الأفضل، قد يؤدي إلى اقتلاعها من جذورها عند بعض الناس، أو الإقلال من عددها والتخفيف من حدتها، على حين أنها تظل عند الباقين أقوى وأكثر عددا.

فسأل : ولكن عن أي الرغبات تتحدث؟

فأجبت : عن تلك التي تستيقظ خلال النوم، أي عندما يغيب الكرى ذلك الجزء العاقل الرقيق من النفس، الذي يتولى التحكم في الجزء الآخر، بينما ينطلق الجزء الحيواني المتوحش في النفس من

عقاله، مثقلا بالطعام والشراب، فينفض عن نفسه النوم، ويبحث عن مجال لنشاطه ومتنفس لشهواته، وإنك لتعلم أن النفس في هذه الحالة لا تخجل من شيء، كما لو كانت قد تحللت من كل حياء، فلا تتردد في أن تحاول بالخيال أن تهتك عرض الأم أو من عداها، سواء أكان إنسانا أم إلها أم حيوانا. وهي عندئذ لا تتحرج من ارتكاب أية جريمة، ولا تستحرم أي طعام. وبالاختصار، فإنها لا تنهي ذاتها عندئذ عن أية حماقة أو فعل فاضح.

فقال: تلك هي الحقيقة الصريحة.

– أما الشخص الذي يتصف بالاعتدال والصحة، فإنه لا يستسلم للنوم إلا بعد أن يكون قد أيقظ عقله وغذاه بالأفكار والخواطر الرفيعة في تأمل باطن مركز، وبعد أن يكون قد هدأ رغباته دون أن يخضعها لكبت صارم أو يتمادى في إشباعها، حتى ينام دون أن تعكر ملاذه أو آلامه صفو الجزء الرفيع في نفسه، وإنما تترك له الحرية في البحث وحده، بريئا من الحواس، عن معرفة جديدة بشيء ماض وحاضر أو مقبل. وبعد أن يتخلص هذا الشخص من ملكته الغضبية، ينام مطمئن البال، لا يحمل في نفسه غضبا من هذا الشخص أو ذاك. فإذا لم يكن قد أخلد إلى الراحة إلا بعد أن يبعث السكينة في جزأي نفسه هذين، وأيقظ الجزء الثالث، الذي تكمن فيه الحكمة، ففي هذه الحالة وحدها تبلغ النفس أعلى درجات الحقيقة، وتقل الرؤى المزعجة في الأحلام الى أدنى حد ممكن.

١٥٤

(٤٩٧/٤٩٨– د٥٧٢)

فقال: إنني لأتفق معك في هذا كل الإتقان.

– على أننا قد بعدنا كثيرا عن موضوعنا الأصلي، وهو أن في كل منا نوعا من الرغبات الفظيعة، المتوحشة، الهوجاء، وهي رغبات نجدها حتى في تلك الصفوة القليلة من الناس الذين يبدون على قدر كبير من الاعتدال، وتتبدى بوضوح في الأحلام. فهل تعتقد أن ما أقوله صواب، وهل توافقني على رأيي؟

– إنني لأوافقك.

– والآن، فلنتذكر ما قلناه عن الرجل الديمقراطي. لقد قلنا عنه أنه قد نشأ منذ صباه في ظل أب مقتر، لا يقدر إلا الرغبات المتعلقة بتحصيل الثروة، ولا يحمل للرغبات الزائفة، التي تستهدف الترفيه أو الترف، سوى الاحتقار. أليس كذلك؟

– بلى.

– غير أن صاحبنا هذا، بعد أن يختلط بأناس أكثر ترفا، وأميل إلى هذا النوع الأخير من الرغبات، ينغمس في مشاعر متطرفة، ويشارك رفاقه حياتهم، نافرا من تقتير أبيه. غير أنه لما كان ذا خلق أرفع من مفسديه، فإنه يتخذ موقفا وسطا بين نوعي الحياة اللذين يتنازعانه، ويمارس كلا منهما محافظا على التوازن بينهما على النحو الذي يعتقد أنه هو الصحيح، فيحيا حياة لا هي بالمتحفظة ولا هي بالمتهورة. وهكذا يتحول من أليجاركي الى ديمقراطي.

فقال: لقد كان ذلك بالفعل رأينا في هذا الرجل.

فاستطردت قائلا: والآن، فلنتصور أن هذا الرجل بدوره قد تقدم في السن حتى أصبح له ابن يربيه وفقا لمبادئه.

– إني لأتصور ذلك.

– ولنتصور أيضا أنه يمر بنفس المؤثرات التي مر بها أبوه، فيندفع الى حياة ملؤها الفوضى، يزينها له من يدفعونه إليها فيصفونها بأنها حياة الحرية التامة، وعلى حين أن أباه وأهله ينحازون الى جانب رغباته المعتدلة، فإن الآخرين يؤيدون الرغبات الهوجاء. فإذا ما يئس هؤلاء السحرة البارعون، الذين يخلقون الطغاة، من استخدم مختلف الوسائل للسيطرة على الشاب، فإنهم يولدون في قلبه –بوسائلهم الخاصة– حبا جارفا يرعى الرغبات المتطرفة، وهو حب أشبه بذكر نحل كبير مجنح. أم تظن أن طبيعة الحب عند هؤلاء الناس مختلفة عن ذلك؟

١٥٥

(ص٤٩٨/٥٠٠-د٥٧٩/٥٧٥)

فقال : إنها لكذلك بالفعل.

– وعلى ذلك، فإن الرغبات الأخرى تظن من حوله كسرب من النحل، وتأتيه وهي تعبق بالبخور والعطور، وأكاليل الزهور، منتشية بالخمور، ويكتمل نموها على حساب لذات حياته المنحلة، حتى تفلح في بث بذور رغبة لا سبيل الى إشباعها. عندئذ تحتل هذه الرغبة الموقع الرئيسي في النفس، وتتخذ من الجنون زعيما لحراسها، وتثور ثورة هوجاء. فإذا صادفت بعض الأفكار أو الرغبات العاقلة، التي لا يزال فيها بقية من الحياء، فإنها تقتلها، أو تطردها بقسوة، حتى تطهر النفس من كل اعتدال، وتدعو الجنون لكي يحل محلها.

فقال : إن هذا لوصف كامل للطريقة التي ينشأ بها الطاغية.

– أليس هذا هو السبب الذي قيل من أجله إن الحب طاغية؟

– هذا جائز جدا.

– والثمل، أيها الصديق، ألا تكون لديه بدوره روح الطغيان؟

– إن لديه هذه الروح بالفعل.

– والمجنون الأحمق، الذي يحلم بأنه يستطيع التحكم في الناس، بل وفي الآلهة، ويزين له عقله أنه قادر على ذلك؟

– بالتأكيد.

– وهكذا، أيها الصديق العزيز، فإن المرء يغدو طاغية حين يصبح، بالطبع أو التطبع ، أو بهما معا، جامعا بين صفات السكير، والعاشق، والمجنون.

– هذا صحيح كل الصحة.

– على هذا النحو إذن تتكون صفات الطغيان في الرجل. فعلى أي نحو تسير حياته؟

فقال : إنك أنت الذي ستنبئني بذلك، كما يقول الناس في دعاباتهم.

فقلت : حسنا، إنني لأتصور أنه، منذ الوقت الذي يجعل فيه من الرغبة حاكما طاغيا يستبد به، فلن تعود حياته سوى سلسلة من أعياد اللذة، ومن المآدب، ومجموعة من العشيقات، وغيرها من الانحرافات المنحلة.

– هذا ضروري.

– وفي كل يوم وليلة، سيظهر إلى جانب ذلك عديد من الشهوات العنيفة الملحة، التي يقتضي إشباعها شروطا متباينة.

– أجل ، سيظهر منها الكثير.

– وعلى ذلك، فإن موارده، إن كانت له موارد، سرعان ما تنضب.

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– وبعد ذلك يقترض، ويبدأ في تبديد ميراثه.

– بالتأكيد.

– وعندما لا يتبقى له منه شيء، فسوف يكون من المحتم أن تصرخ هذه الرغبات العنيفة العديدة التي اتخذت من نفسه عشا تأوي إليه، وأن تلدغه هذه الشهوات وذاك الحب الأكبر الذي اتخذه سيدا تأتمر كل الرغبات الأخرى بأمره، فيجري هنا وهناك كالمخبول، باحثا عمن يملك شيئا ليحرمه إياه بالخديعة أو بالإكراه، إذا تسنى له ذلك؟

فقال : بالتأكيد.

– وإذن فلا بد له، إذا شاء ألا يروح ضحية الآلام المبرحة والهموم الثقيلة ، أن ينـهب مـن كـل مصدر.
– هذا ضروري.
– وكما أن الرغبات الجديدة التي تولدت فيه قد أصبحت لها الغلبة على القديمة، فسلبتها حقوقها، فكذلك سيدعي هذا الفتى، على الرغم من حداثته، أن له الغلبة على أبيه وأمه، فينهبهما، بعد أن يكون قد بدد نصيبه. حتى يتسنى له الإنفاق عن سعة من أموال والديه.
فقال : هذا ما يحدث بالفعل.

١٥٦

(ص٥٠٠/٥٠١–د٥٧٤)

– فإن لم يستسلم هذان الأبوان لمطالبه، ألن يحاول أولا أن يسرقهما أو يخدعهما؟
– بالتأكيد.
– فإذا أخفق في ذلك، ألن يلجأ إلى العنف ليسلبهما ما يملكان؟
فقال : أعتقد ذلك.
– ولكن، لنفرض، أيها الصديق الكريم، أن والديه المسنين قد تمسكا بعنادهما، وأصرا على مقاومته، أتراه يدعهما وشأنهما، أو يحجم عن سلوك سبيل الطغيان معهما؟
– إنني لن أكون مطمئنا على مصير أبوي مثل هذا الرجل.
– ولكن خبرني يا أديمانتوس: إذا وقع هذا الشاب في حب عشيقة لم يعرفها إلا منذ وقت قريب، وليست له بها إلا علاقة سطحية، أتظنه يضرب أمه، وهي أول الناس صلة به وأقربهم إليه؟ وإذا وقع في حب سطحي عابر لشاب جميل، فهل تتصور أن يسيء من أجله معاملة أبيه المسن، الذي هو بالضرورة أقدم أصدقائه وأولهم؟ وهل تظنه، إذا جمع أصدقاءه هؤلاء مع والديه تحت سقف واحد، سيجعل لهم الامر والنهي عليهما؟
فقال : أجل، بالتأكيد.
– وإذن، فما أسعد الأبوين اللذين ينجبان ولدا طاغية بطبعه.
– إنهما سعيدان قطعا.
– ولكن، لنفرض أن ثروات أبيه قد بدأت تنفذ، وأن الرغبات قد بدأت تتكدس في نفسه، ألن يحاول أولا أن ينقب جدران بيت، أو يسرق عابر سبيل في جنح الظلام، أو أن ينهب المعابد؟ وخلال سلوكه هذا كله، فإن الأفكار القويمة السابقة التي كانت لديه في حداثته عن الصواب والخطأ، تخلي مكانها لأفكار أخرى كانت مكبوتة من قبل، وانطلقت الآن من عقالها لكي تدعم العشق الذي أصبح يسيطر عليه. ففي بداية الأمر، عندما كان لا يزال خاضعا للقوانين ولسلطة أبيه، وعندما كانت الديمقراطية لا تزال تسود نفسه، لم تكن هذه الأفكار تنطلق من عقالها الا خلال نومه. أما بعد أن أصبح العشق طاغية مستبدا في نفسه، فإنه يصبح طوال حياة اليقظة ذلك الرجل الذي كان يصبحه من آن لآخر في منامه، فيستبيح لنفسه إراقة الدماء وأكل أي طعام محرم، واقتراف أية رذيلة. وهكذا يستبد به العشق الذي يستقر في نفسه ويحكمها على نحو تسوده الفوضى والاضطراب، ويقود التعس الذي يخضع له، مثلما يقود الطاغية الدولة، إلى مغامرات طائشة تضمن الشبع لهذا العشق، ولمجموعة الرغبات الثائرة المرتبطة به، سواء منها تلك التي جلبتها له رفقة السوء، وتلك التي تولدت من باطنه، ومن ميوله الطبيعية، وحطمت قيودها، وأصبحت ترتع فيه بحرية. ألا تسير حياة هذا الرجل على هذا النحو؟
– إنها كذلك بالفعل.

١٥٧

(٥٠١/٥٠٢- د٥٧٥)

فاستطردت قائلا : فإن وجد من هؤلاء الناس قلة في بلد أغلبيته من العقلاء، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر، أو ليعلموا مرتزقة في أية دولة أخرى تشن حربا. أما إذا ساد السلام والأمن في كل مكان، فإنهم لا يغادرون وطنهم، بل يرتكبون عديدا من الجرائم البسيطة فيه.

– أية جرائم تعني؟

– أعني مثلا السرقة، ونقب الجدران، واغتصاب أموال المارة وملابسهم، وبيع الأحرار على أنهم عبيد. فإذا كانوا بارعين في الحديث احترفوا الوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة.

فقال : إنك تعني أن هذه الجرائم بسيطة، لأن مرتكبيها قليلون.

– إن ما هو بسيط إنما يكون كذلك بالنسبة إلى ما هو فادح.

وهذه الآثام كلها لا تكاد تكون شيئا مذكورا إذا ما قورنت بما يجلبه الطغيان من بؤس وبلاء على الدولة. أما إذا وجد في الدولة عدد كبير من هؤلاء الناس ومن أتباعهم، وشعروا بقوتهم، فإن هؤلاء – مستعينين بغباء الشعب– هم الذين يخلقون الطاغية، إذ ينتقون لأنه هو الشخص الذي تنطوي نفسه على أكبر قدر من الطغيان.

– هذا طبيعي، إذ ينبغي أن يكون أقرب الناس إلى طبيعة الطغيان.

– وعندئذ فإما أن يستسلم له الشعب طواعية، أو يقاوم الطاغية، وعندئذ سوف يعمل هذا الطاغية، الذي لم يتورع من قبل عن إيذاء أبيه وأمه، على معاقبة قومه إن أمكنه ذلك : فيدخل بينهم عناصر جديدة من بين أنصاره المقربين، ويخضع لهم أهله، الذين كانوا من قبل أعزاء لديه، والذين هم شعبه أو وطنه الأم، كما يقول أهل كريت، ويجعلهم عبيدا لهؤلاء الغرباء. وهكذا تصل رغبات صاحبنا هذا إلى اكتمال تحققها على هذا النحو.

فقال : إنه لكذلك بالفعل.

فاستطردت قائلا : إن أمثال هذا الشخص، قبل أن يستولوا على زمام السلطة، يسلكون في حياتهم الخاصة على النحو الآتي : إنهم إذا أرادوا أن يختلطوا بأحد، فهم إنما يختلطون بالمنافقين الذين هم على استعداد لخدمتهم في كل شيء. أما إذا كانوا في حاجة إلى خدمة يؤديها لهم شخص آخر، فإنهم يقفون أمامه في مذلة وكأنهم كلاب خاضعة له.

١٥٨

(ص٥٠٣/٥٠٤–د٥٧٦)

ويتظاهرون بالإخلاص، حتى إذا ما قضوا منه مأربهم، أداروا له ظهورهم.

هذا عين الحق.

– وهكذا تراهم طوال حياتهم لا يجدون لهم صديقا، وإنما هم إما سادة مستبدون وإما عبيد خاضعون. أما الحرية والصداقة الحقيقية، فتلك نعمة لا يذوقها الطغاة أبدا.

– بلا جدال.

– ألا يكون المرء على حق إذا قال عنهم أنهم لا يعرفون الإخلاص؟

– دون شك.

– وهم أيضا ظالمون بكل معاني الكلمة، هذا إذا كان تعريفنا السابق لطبيعة العدالة صحيحا؟

– لا شك أننا كنا على صواب في هذا التعريف.

فاستطردت قائلا: فلنلخص إذن ما قلناه: إن أسوأ أنواع الإنسان هو الذي يسلك في يقظته على النحو الذي قلنا إن الناس يسلكون عليه في منامهم.

– أجل.

– والمرء يصير إلى هذه الحال إذا كان، بالإضافة إلى طبيعته المفرطة في الطغيان، قد أمسك وحده بزمام السلطة كلها، كلما طالت مدة ممارسته للطغيان، ازدادت هذه الطبيعة تأصلا فيه.

فقال جلوكون، الذي بدأ يشترك في الحديث من جديد : هذا ضروري.

فاستطردت قائلا : ولكن ألا يتضح لنا أن أكثر الناس شرا هو أكثرهم تعاسة، وأن ذلك مارس الاستبداد أطول وقت ممكن وعلى أكمل نحو، هو في الواقع أشقى الناس بنفس القدار، على الرغم من أن معظم الناس قد يصدرون عليه حكما مخالفا؟

– من الضروري أن يكون الأمر كذلك.

أليس صحيحا أن الرجل الطاغية مشابه لدولة الطغيان مثلما أن الرجل الديمقراطي مشابه للدولة الديمقراطية، وهكذا الحال في الباقين؟

– بلا شك.

– وفيما يتعلق بالفضيلة والسعادة، ألا يكون الرجل بالنسبة إلى غيره من الرجال كالدولة بالنسبة إلى غيرها من الدول؟

– بالتأكيد.

– فما هي العلاقة بين دولة الطغيان والدولة الملكية التي تحدثنا عنها في مبدأ الأمر، من حيث الفضيلة؟

فأجاب : إنهما على طرفي نقيض، إذ أن إحداهما هي أصلح الدول، والأخرى أفسدها.

فاستطردت قائلا : إنني لم أسألك أيهما الأصلح وأيهما الأفسد. فهذا أمر واضح، وإنما أسألك عن السعادة والشقاء : فهل يختلف رأيك فيهما؟ علينا ألا ننخدع بمظهر الطاغية، الذي ليس في واقع الأمر إلا واحدا فقط، أو بالحاشية التي تحيط به، والتي هي حفنة من الناس، وإنما الواجب أن نتغلغل في المجتمع، ونتأمله في نظرة عامة، فنندمج في كل الأماكن، حتى نستطيع بعد ذلك إبداء رأينا في هذا الموضوع.

فقال: إن مطلبك هذا مطلب عادل. فمن الواضح للجميع أنه ليس ثمة دولة أشقى من دولة الطغيان، ولا دولة أسعد من الملكية.

ومن العدل أيضا أن نراعي نفس الشروط فيما يتصل بالأفراد، فنترك الحكم عليهم لمن بلغ من الذكاء قدرا يتيح له التغلغل في شخصية الرجل والتعمق في دخائل نفسه، فلا يتصرف كطفل يقف عند حد المظاهر، ولا تبهره علامات الأبهة التي يضفيها الطاغية على نفسه ليخدع بها أنظار الكثرة، وإنما يتغلغل في أعماق النفس. وإذن فمن واجبنا جميعا أن نصغي إلى رأي هذا الشخص القادر على إبداء حكم صائب، لاسيما إذا كان أيضا قد عاش مع الطاغية تحت سقف واحد، وشهد حياته العائلية وعلاقاته بأهله، وانكشف أمامه قناعه المسرحي تماما، كما شهد سلوكه في اللحظات التي يحدق به فيها خطر ماحق. إن هذا الشخص، في رأيي، هو الأقدر على أن ينبئنا إن كان الطاغية، بالقياس إلى غيره من الناس، سعيدا أم شقيا.

فقال : إن هذا بدوره مطلب عادل تماما.

فاستطردت قائلا : فهل تود أن نتصور أننا نحن ذاتنا من بين أولئك الذين يمكنهم إصدار هذا الحكم، والذين اتصلوا بالطاغية، حتى نجد محدثا يمكنه أن يجيب عن أسئلتنا ؟

١٥٩

(ص٥٠٤/٥٠٥–د٥٧٧)

أجل بالتأكيد.

– فلنبدأ إذن في هذا البحث، وهناك الطريقة التي ينبغي أن نتبعها : فتذكر أن الدولة والفرد يتشابهان. وتنبئني، على هذا الأساس بأحوال كل منهما، وبما يحدث لهما.

– وما هو؟

– لنبدأ بالدولة. أتقول عن الدولة التي يحكمها طاغية أنها حرة أو مستبعدة؟

فأجاب : إنها مستبعدة الى أقصى حد.

– ومع ذلك فإن في هذه الدولة من هم سادة أحرار.

فقال : أجل: غير أن عددهم قليل. وعلى العكس من ذلك، فإن المواطنين جميعهم تقريبا، وضمنهم أفضلهم، ينتهي بهم الأمر إلى عبودية بائسة.

فإن كان الفرد مشابها للدولة، ألا يكون من الضروري أن تحدث له نفس الأمور، أي أن تتغلغل في نفسه عبودية وضاعة تامة، وأن تهبط أشرف أجزاء نفسه إلى مرتبة العبودية، على حين أن أخس هذه الأجزاء وأوضعها هو الذي يصبح سيدا مسيطرا؟

– هذا ضروري.

– ولكن، ماذا تقول عن نفس وصلت الى هذه الحال ؟ أتسميها حرة أم مستعبدة؟

– إنها مستعبدة بالتأكيد.

– على أن الدولة المستعبدة، التي يتحكم فيها طاغية، لا تفعل كل ما تريد.

– أبدا.

وعلى ذلك، فالنفس التي يسيطر عليها الطغيان لا تفعل بدورها ما تريد، أعني ما تريده النفس بأسرها، وإنما هي دائما مدفوعة بقوة الانفعال الذي يثيرها، فيملؤها ذلك أسى وحسرة.

– من المحال أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– وماذا يكون حال الدولة التي يسودها الطغيان، من حيث الغنى والفقر؟

– إنها فقيرة.

١٦١/١٦٠

(ص ٥٠٥/٥٠٦–د٥٧٨)

وإذن فالنفس التي يسودها الطغيان لابد أن تكون بدورها فقيرة هزيلة.

إنها لكذلك.

– أليس من الضروري أيضا أن يستبد الرعب بهذه الدولة وهذا الفرد؟

– هذا ضروري.

– أتعتقد أن النواح والأنين والشكوى والآلام تزيد في أية دولة أخرى عما هي في هذه الدول؟

– أبدا.

– وهل تظن أن هناك رجلا يعاني من هذه الشرور أكثر من الطاغية الذي تعميه الانفعالات والرغبات؟

– هذا محال.

– فلا شك أن تفكيرك في هذه الشرور وأمثالها هو الذي دفعك إلى أن تحكم على هذه الدول بأنها أتعس الجميع.

فقال : ألم أكن على حق في ذلك؟

فأجبت : بلى، بكل تأكيد، ولكن ماذا تقول عن الرجل الطاغية، في ضوء هذه الحقائق ذاتها؟

فقال : سأقول أنه أتعس الرجال أجمعين.

– ولكن الصواب قد جانبك هذه المرة.

– كيف ذلك؟

– إنني أعتقد أنه لم يبلغ أقصى درجات التعاسة.

– فمن الذي بلغها إذن؟

– هناك حالة أخرى قد تجدها أشد منه تعاسة.

– وما هي؟

– هي حالة ذلك الذي جبل على الطغيان، ولكنه لا يقضي حياته منصرفا الى شؤونه الخاصة، بل يشاء سوء حظه أن تعطيه المقادير السيئة من الفرص ما يتيح له ممارسة الطغيان بالفعل.

فأجاب : أظن، بناء على ما قلناه من قبل ، إنك على صواب.

– أجل، ولكن موضوعنا هذا لا يحتمل الاكتفاء بالظن وحده، بل ينبغي أن نوضح المسألة بالتفكير فيها على نحو دقيق. ذلك لأننا هنا بصدد أهم المسائل، وهي مسألة السعادة أو الشقاء في الحياة.

– هذا صحيح كل الصحة.

١٦٢

(ص٥٠٧/٥٠٩–د٥٧٩/٥٨٠)

فلتنبئني إذن إن كان ما أقوله صحيحا. إنه ليبدوا لي أن من واجبنا لكي نتصور موقف الطاغية أن نضرب له مثلا.

– أي مثل؟

– مثل أحد الأثرياء الذين يملكون عددا كبيرا من العبيد في دول معينة. فبين هذا الثري وبين الطاغية وجه شبه، هو أنه يتحكم في عدد كبير، مع فارق واحد هو أن الطاغية يتحكم في عدد أكبر.

– هذا صحيح.

– ولكن الا يعيش هؤلاء الناس مطمئنين، دون أن يخشوا من عبيدهم شيئا؟

– وما الذي يخشونه منهم؟

فأجبت : لا شيء. ولكن أتدرك السبب في ذلك؟

أجل ، لأن الدولة بأسرها تحمي كلا من رعاياها.

– لقد أحسنت الجواب. ولكن إذا حدث أن إلها قد انتزع من المدينة أحد هؤلاء الرعايا الذين يقتنون خمسين عبدا أو أكثر، ونقله هو وزوجه وأطفاله وكل ماله وعبيده، إلى صحراء لا يجد فيها معونة من أي حر، ألن يعيش في حالة من الرعب والهلع الشديد، مترقبا على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو وأطفاله وزوجه؟

– الحق أنه يعيش في هلع دائم.

– ألا يضطر عندئذ إلى تملق بعض عبيده، واستمالتهم بالوعود، والى تحريرهم رغما عنه، أي أنه سيغدو بالاختصار متملقا لعبيده؟

– هذا ضروري، وإلا هلك.

فاستطردت قائلا : ولنفرض، بالإضافة إلى ذلك، أن الإله قد وضع من حول بيته عددا كبيرا من الجيران، الذين لا يتحملون ادعاء إنسان التحكم في إنسان آخر، والذين آلوا على أنفسهم أن يوقعوا أشد العقاب بمن يتبين لهم أنهم يفعلون ذلك؟

١٦٢

(ص٥٠٩–د ٥٧٩)

– وعلى ذلك فالطاغية الحقيقي هو في واقع الأمر، وعلى خلاف ما يظن الناس، عبد بالمعنى الصحيح، بل هو شخص بلغ أقصى حدود العبودية، ما دام مضطرا إلى تملق الناس. وهو إذ يعجز عن إشباع أبسط رغباته، ويظل محروما من أشياء كثيرة، فإنه يبدو أبأس البؤساء لن يعرف كيف يتأمل نفسه في كليتها. وهو يقضى حياته في خوف مستمر، ويعاني على الدوام آلاما مرهقة، وذلك إن كان من الصحيح أن حالته تشبه حالة الدولة التي يحكمها وهي بشبهها بالفعل، أليس كذلك؟

فقال : بالتأكيد.

– ولكن ألا ينبغي أن نعزو إليه، بالإضافة الى ذلك، تلك الشرور التي تحدثنا عنها من قبل، وهي أن السلطة تنمي كل مساوئه، وتجعله أشد حسدا وغدرا وظلما، وأقل أصدقاء، وأشد فجرا، وأمعن في احتضان كل الرذائل ؟ كل ذلك يجعل منه أتعس الناس قاطبة، بل إن تعاسته هذه تفيض أيضا على كل من يحيط به.

– لا يمكن أن يختلف معك في ذلك إنسان عاقل.

١٦٤/١٦٣
(ص٥٠٩/٥١٠–د٥٨٠)

فاستطردت قائلا : والآن، فعليك، بوصفك القاضي الأعلى الذي يصدر حكمه في هذه المسألة، أن تحدد من هو أسعد الجميع، وأن ترتب الأنواع الخمسة من الطباع على هذا الأساس، وهي : الطبع الملكي، والتيمقراطي، والأليجاركي، والديمقراطي، والطاغية.

إن الحكم في هذه المسألة أمر هين. فترتيبهم في رأيي نفس الترتيب الذي ظهروا به، كما يظهر المثلون على خشبة المسرح، وذلك من حيث مدى فضيلتهم أو رذيلتهم، وسعادتهم أو شقائهم.

– والآن، أينبغي علينا أن نستأجر مناديا، أم أعلن أنا ذاتي أن ابن أرستون قد حكم بأن أسعد الناس هو أصلحهم وأعدلهم، أي انه أقربهم إلى الملكية الحقة، وأقدرهم على أن يكون ملكا على ذاته، على حين أن أشقى الناس هو أخبثهم، أي أنه من كان طاغية بطبعه، ومن يمارس على ذاته وعلى الدولة أكبر قدر من الطغيان؟

فقال : تستطيع أن تعلن ذلك بالفعل.

وهل أضيف إلى هذا الاعلان أنه ليس مما يغير في الأمر شيئا أن يعرف الآلهة والناس أو لا يعرفون الطبيعة الحقيقية لهؤلاء الناس؟

– فلتضف ذلك.

– ذلك اذن أول برهان. وهاك البرهان الثاني، فلتخبرني أن كانت له في رأيك قيمة.

١٦٤
(٥١٠–د٥٨١)

فقال : هذا حق.

– فإذا أضفنا إلى ذلك أن لذة هذا الجزء وعشقه ينصبان على الربح، لأمكننا أن نرد كل خصائصه إلى نقطة واحدة، ولأصبحت لدينا فكرة واضحة نتصور بها هذا الجزء من أجزاء النفس كلما ورد ذكره. فإذا ما أسميناه محب المال والربح، ألا تكون هذه التسمية هي الصحيحة؟

فقال : إنني لأتفق معك.

– أما الجزء الغضبي، فقد قلنا عنه أنه يهفو بلا توقف الى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه، أليس كذلك؟

– هذا صحيح.

– فإذا أسميناه محب النصر والتمجيد، ألا تكون التسمية منطبقة عليه؟

– كل الانطباق.

– وأما الجزء الذي نكتسب به المعرفة، فمن الواضح للجميع أنه يميل دائما وبكليته إلى الوصول إلى الحقيقة كما هي، وأنه أزهد الأجزاء الثلاثة في المال والتمجيد.

– بالتأكيد.

– فإذا أسميناه محب العلم والفلسفة، ألا تكون تسميتنا هي المنطبقة عليه؟

– بلا أدنى شك.

١٦٦/١٦٥
(ص٤١٤–د٥١٠)

– أجل لا تترك شيئا .

–فلتعلم إذن أنه توجد هاتان القوتان اللتان تحدثت عنهما من قبل: إحداهما، وهي الخير، تتحكم في جنس المعقولات وعالمها، والأخرى في العالم المنظور، ولا أقول في السماء، إذ أنني لو قلت ذلك لاعتقدت أنني أود أن أباهي بمعرفتي بالاشتقاق اللغوي في هذا اللفظ.

١٦٧

(ص٥٢١-د٥٨٢)

– لا أعتقد أن في وسعي الإجابة.

–حسنا، فلنتأمل الأمر على هذا النحو : ما هي الشروط التي ينبغي توافرها من أجل إصدار حكم صحيح؟ أليست هي الخبرة، أو الذكاء، أو الاستدلال؟ أهناك وسائل للحكم أصلح من هذه؟

فقال : كلا.

– فلنواصل بحثنا ولنتساءل: أي هؤلاء الثلاثة أكثر خبرة بدل اللذات التي عددناها؟ أتعتقد أن محب الربح، إذا حاول أن يعرف ما هي الحقيقة في ذاتها، تكون له بلذة العلم خبرة أكثر من خبرة الفيلسوف بلذة الربح؟

فقال : هذا محال. فمن الضروري، مهما كان الأمر، أن يكون الفيلسوف قد تذوق اللذتين الأخريين منذ طفولته، أما محب الربح، فإنه إذا حاول معرفة حقائق الأشياء، فليس من الضروري أن يتذوق ما في هذه اللذة من متعة، أو يكتسب بها خبرة، بل أنني لأذهب الى حد القول إنه مهما بذل من الجهد، فسيظل الأمر عسيرا عليه.

فاستطردت قائلا : وهكذا ترى الفيلسوف يتفوق كثيرا على محب الربح في خبرته بهاتين اللذتين معا.

١٦٧

(ص٥٢١-د٥٨١)

– إنه ليتفوق كثيرا.

– فإذا قارنت الفيلسوف بمحب التمجيد، أترى خبرته بلذة التمجيد أقل من خبرة محب التمجيد بلذة الحكمة؟

فأجاب : الحق أنه لو بلغ كل منهما الهدف الذي يضعه لنفسه، فسوف يكون التمجيد من نصيبه: ذلك لأن الناس يمجدون الغني، والشجاع، والحكيم معا، بحيث أنهم قد مارسوا في تجربتهم لذة التمجيد. أما اللذة التي نكتسبها من تأمل الوجود، فإن الفيلسوف وحده، دون غيره، هو الذي يمكنه تذوقها.

فقلت : وعلى ذلك فإن الفيلسوف ، من حيث الخبرة، هو أقدر الثلاثة على الحكم.

– بلا شك.

– ولأضف إلى ذلك أنه هو وحده الذي يجمع إلى الخبرة الذكاء.

– هذا أمر مؤكد.

– وكذلك الحال في الأداة المستخدمة في الحكم : فهي لا تتوافر لدى محب الربح، ولا لدى محب التمجيد، وإنما لدى الفيلسوف.

– أية أداة تعني؟

– إنها الاستدلال الذي قلنا عنه أنه ضروري للحكم، أليس كذلك؟

– بلى.

– والاستدلال الذي قلنا عنه أنه ضروري للحكم، أليس كذلك؟

– بلى.

– والاستدلال هو الأداة التي يختص بها الفيلسوف.

– بلا جدال.

– وعلى ذلك، فلو كانت الثروة والربح هي خير معيار للحكم على الأشياء، لكان ما يمتدحه محب الربح أو يذمه هو قطعا أحق الأشياء بالاستحسان أو الاستهجان.

– بالتأكيد.

– ولو كان المعيار هو التمجيد، والظفر والشجاعة، لكان ذلك هو ما يمتدحه محب التمجيد والظفر أو يذمه.
– هو كذلك.
– ولو كان المعيار هو الخبرة والذكاء والاستدلال..
فقاطعني قائلا : لابد أن ما يمتدحه الفيلسوف، محب الاستدلال العقلي، هو الأصح.

١٦٥/١٦٧

(ص٥١٢–د٥٨٣)

– وهكذا ترى أن لذة الجزء العارف في النفس هي خير اللذات الثلاث، وأن حياة الرجل الذي يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة هي أعظم أنماط الحياة لذة.
فقال : وكيف لا يكونُ الأمر كذلك، إن الحكيم يتحدث عن ثقة عندما يمتدح حياته الخاصة.
فسألت : وأية حياة سيضعها هذا الحكيم في المرتبة الثانية؟
– من الواضح أن هذه هي لذة المحارب والطموح، اذ أنها أقرب الى لذته بكثير من لذة محب الربح.
– وعلى ذلك، فإن لذة محب الربح تحتل المرتبة الأخيرة؟
فقال : بلا شك.
– هذان إذن برهانان متواليان، وانتصاران يحرزهما العدل على الظلم. أما البرهان الثالث، فلنتوجه من أجله، كلاعبي الأوليمب، إلى زوس، إله الأوليمب المخلص . ولتتذكر أن بقية اللذات، بالقياس إلى لذة الحكيم، ليست حقيقية ولا خالصة. فما هي، كما سمعت من أحد الحكماء، إلا أوهام. فإن كان الأمر كذلك، فلابد أن هزيمة الظلم في هذه الجولة هي الهزيمة الساحقة الكبرى.
– – أجل، ولكن لتشرح ما تعنيه.

١٦٨

(ص٥١٤–د٥٨٣)

– سوف أبرهن لك على ما أقول، إذا ساعدتني في بحثي بإجاباتك.
فقال : سل ما شئت.
– ولتجب أنت. ألم نقل أن الألم عكس اللذة؟
– أجل، بالتأكيد.
– ألا يمكن القول أيضا أن ثمة حالة لا يحس فيها المرء باللذة ولا بالألم؟
– بلى، دون شك.
– وأن هناك نقطة تقع بين هذين الشعورين، تحس فيها النفس بالسكينة، وتستريح منهما معا؟ ألا ترى الأمر على هذا النحو؟
– أجل.
– ألا تذكر الأقوال التي يتداولها المرضى وهم يقاسون آلامهم؟
– أية أقوال؟..

١٦٩

(ص٥١٥–د٥٨٤)

ولكن ألم نقل الآن إن الحالة التي لا يحس فيها المرء ألما ولا لذة هي حالة سكون أو توقف، وأن هذا التوقف يحتل موقعا وسطا بين الاثنين؟
– لقد قلنا ذلك فعلا.
– فكيف يكون صحيحا أن انعدام الألم لذة، وأن انعدام اللذة ألم؟
– لا يمكن أن يكون ذلك صحيحا.

– وعلى ذلك، فهذه الحالة ليست لذة، وإنما هي تبدو كذلك، إذا قورنت بالألم. وتبدو ألما إذا قورنت باللذة. غير أن كل هذه المظاهر باطلة، وإذا قارناها باللذة الحقيقية، فإنها لا تكون إلا ظلا واهيا لها.

١٧٠

(ص٥١٧/٥١٩– د ٥٨٥)

– فهل نعجب إذن لو رأينا أولئك الذين لا يعرفون الحقيقة يكونون أفكارا باطلة عن أشياء عديدة، منها اللذة والألم ما بينهما؟ إنهم عندما ينتقلون الى حالة أليمة يعتقدون عن حق أنهم يتألمون، لأنهم يتألمون بالفعل. أما إذا انتقلوا من الألم الى الحالة الوسطى، فإنهم يعتقدون اعتقادا راسخا أنهم بلغوا أوج اللذة، فهم يضعون غياب الألم في مقابل الألم لأنهم لا يعرفون اللذة، وهم في ذلك أشبه بمن يضع الرمادي مقابل الأسود لأنه لا يعرف الأبيض. ولا جدال مع ذلك في أنهم في هذا مخطئون.

فقال : إن هذا أمر لا يدهشني قط، بل أني لأدهش لو كان العكس هو الذي يحدث.

– فلنتأمل الأمر على هذا النحو : إن الجوع والعطش وما شابههما حالات فراغ للجسم.

– أجل.

– والجهل والجنون أيضا فراغ للنفس.

– هذا صحيح.

– ألا يمكن ملء هذه الفراغات بتناول الطعام في الحالة الأولى . وباكتساب المعرفة في الحالة الثانية؟

– بالتأكيد.

– وهل يكون الإشباع والامتلاء الحقيقي هو ذلك الذي يجلبه أقل هذين النوعين أم أكثرهما حقيقة؟

– أكثرهما حقيقة بالطبع.

– فأي نوعي الأشياء هذين ترى له مزيدا من الوجود الخالص؟ أهو ذلك النوع الذي يشمل الخبز واللحم والشراب والأطعمة عامة، أي ذلك الذي يشمل الرأي الصحيح والمعرفة والعقل، وكل الفضائل الذهنية بوجه عام؟ لتضع السؤال على النحو الآتي : أي الأمرين له مزيد من الوجود الخالص : ذلك الذي يتعلق بما هو ثابت، أزلي، حقيقي، والذي يشارك هو ذاته في هذه الطبيعة ويتمثل في أشياء لها هذه الطبيعة، أم ذلك الذي يتعلق بما هو متغير فان، والذي يشارك هو ذاته في هذه الطبيعة ويتمثل في أشياء لها هذه الطبيعة؟

فأجاب : إن ذلك الذي يتعلق بالوجود الثابت له وجود خالص يفوق الآخر بكثير.

– كما ان اللامتغير يمكن معرفته بنفس القدر الذي تكون به حقيقته خالصة؟

– أجل، إنه يقبل المعرفة بنفس القدر.

– كما أن له من الحقيقة نفس القدار؟

– أجل.

– وعلى العكس من ذلك فإن ما له حقيقة أقل، تكون ماهيته أقل؟

– هذا ضروري.

– واذن، فهلا يكون للأشياء التي تفي بحاجات الجسم حقيقة وماهية أقل، بوجه عام، من تلك التي تفي بحاجات النفس؟

– أقل بكثير.

– وهلا تكون للجسم ذاته من الحقيقة والماهية أقل مما للنفس؟

– بلى.

– وعلى ذلك فإن ما يمتلئ بالوجود الحقيقي، وله هو ذاته مزيد من الوجود الحقيقي، يكون امتلاؤه أكثر حقيقة من ذلك الذي يمتلئ بوجود أقل حقيقة ويكون هو ذاته أقل حقيقة.
– بالطبع.
– فإذا كان ثمة لذة في إشباع الشيء لما يتفق مع طبيعته، فإن ما يمتلئ على نحو أكثر حقيقة، وبأشياء له مزيد من الحقيقة، تكون لذته في ذلك أكثر حقيقة، على حين أن ما يشارك في الوجود الأقل حقيقة يشبع على نحو أقل حقيقة وأقل دواما، وتكون لذته أقل وضوحا وحقيقة.
– لابد من ذلك.
– وهكذا فإن أولئك الذين عدموا الحكمة والفضيلة، والذين لا تشغلهم إلا الولائم واللذات الحسية، يظلون متذبذبين صعودا وهبوطا حتى الوسط فحسب، وفي هذه المنطقة يتحركون خبط عشواء طوال حياتهم، ولكنهم لا ينتقلون أبدا الى العالم الأعلى الحقيقي، ولا يرتفعون بأعينهم نحوه، أو يجدون طريقهم اليه، ولا يمتلئون أبدا بالوجود الحقيقي، ولا يذوقون للذة الخالصة طعما. وهكذا تراهم كالأنعام منخفضة عيونهم ومطأطأة رؤوسهم نحو الأرض، أي نحو مائدة الطعام فيسمنون ويتكاثرون، ويدفعهم حبهم المفرط لهذه اللذات الى أن يركلوا وينطحوا بعضهم بعضا بحوافز وقرون من حديد، ويتقاتلون من فرط شهواتهم. ذلك الجزء الذي يشبعونه من أنفسهم هو ذاته غير حقيقي، لا يقنع ولا يشبع.
فقال جلوكون : حقا أنك لتصف حياة معظم الناس، يا سقراط، وكأن نبيا هو الذي يتكلم.
– أليس حتما أن تكون لذاتهم ممتزجة بالألم، وأن تكون أشباحا خداعة للذة الحقة، وظلالا باهتة لا تكتسب لونها البادي الا بالمقارنة بأضدادها فحسب؟ ومن هنا كانت تلك الرغبات الهوجاء التي يغرسونها في صدور الحمقى بعضهم نحو بعض، والتي يتقاتلون من أجلها كما قال "ستيسيخوروس STESICHORUS ". إن اليونانيين قد تقاتلوا، في طروادة، على ظل "هيلين" غير عالمين بحقيقة الأمر؟

١٧٢/١٢٣/١٧١

(ص٥٢٠–د٥٨٦/٥٨٧)

فقال : لابد أن تحدث الأمور على هذا النحو.
– فإذا تناولنا الجزء الغضبي من النفس "ألن تحدث الأمور على هذا النحو، عندما يشبع المرء هذا الجزء أيضا، فيدفعه الطموح الذي يلهب غيرته، وحب الجاه الذي يزيد من عنفه، والمزاج العدواني الذي يثير غضبه، إلى التهافت على الجاه والتنافس مع الغير والغضب دون تمييز ودون عقل؟
فقال : أجل، سيحدث مثل هذا الجزء الغضبي بدوره.
وعندئذ فهل هناك مجال للتردد في القول انه، عندما تسير الرغبات المتعلقة بالكسب والجاه في طريقها مسترشدة بالعلم والعقل، وتكتسب اللذات التي تدلها عليها الحكمة، فعندئذ تصل هذه الرغبات إلى أصدق اللذات التي يمكنها تذوقها، لأنها إنما تسترشد بالحقيقة، كما أنها تبلغ اللذات المميزة لها، اذا كان صحيحا أن الأفضل بالنسبة الى أي شيء هو الأقرب إلى طبيعته الحقة.
فقال : أجل، إن الأفضل بالتأكيد هو الأقرب الى الطبيعة.
– وعندما تخضع النفس كلها للمبدأ الفلسفي، ولا يدب فيها الشقاق، فإن كلا من أجزائها، أولا، يلتزم حدوده، وبذلك يمارس العدالة، كما أن كلا منها يتمتع باللذات الملائمة له، وهي أنقى وأصدق ما يمكنه التمتع به من اللذات.
–بالضبط.
– أما إذا سيطر واحد من المبدأين الآخرين، لما وجد هذا المبدأ ذاته اللذة التي تلائمه، ولأرغم الآخرين على التماس لذة خداعة غريبة عنهما.
– هذا صحيح.

– وكلما ازداد الشيء بعدا عن الفلسفة والعقل، كانت اللذة التي يجلبها أقرب إلى هذا الطابع.
– بالتأكيد.

١٧٤/١٧٣

(ص٤٧٦–د٥٥٧)

فقال : هذه بالفعل هي الطريقة التي تظهر بها الديمقراطية: أما بحد السيف، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر الى الانسحاب.

فاستطردت قائلا : فما هي إذن طبيعة حياة هؤلاء الناس، وما هو نوع الحكومة لديهم؟ ذلك لأن من الواضح أن معرفة نظامها يلقي ضوءا على النوع الديمقراطي من الناس.

فقال : هذا واضح.

– أليس من الصحيح أولا أن المرء في مثل هذه الدولة يكون حرا، وأن الحرية تسود الجميع، فيصرح لكل فرد بحرية الكلام، وبأن يفعل ما يشاء؟

– هذا على الأقل ما يقال.

– ولكن حيثما تسود الحرية، فمن الواضح أن في وسع كل شخص أن ينظم طريقته في الحياة كيفما شاء.

– هذا واضح.

– وعلى ذلك فستجد في هذا النوع من الحكومة تباينا بين الأفراد يفوق ما تجده في أية حكومة أخرى.

– بلا شك.

– وهكذا يبدو هذا الدستور كما لو كان خير الدساتير كلها، إذ أن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع مختلف الألوان، وفيها يحتشد أناس من شتى الطبائع. وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن في نظر الكثيرين، تماما كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلفة ألوانه.

– هذا صحيح.

– فإذا كنا نبحث عن دستور، فهنا أفضل مكان نجد فيه ما نريد.

لماذا؟

– لأن هذه الحكومة، بفضل الحرية التي تسودها، تشتمل على كل أنواع الدساتير، ويبدو أنه ما على المرء إذا كان ينشد نظاما من نظم الحكم –كما فعلنا نحن– إلا أن يتوجه الى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذي يروقه: فهي سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقي النموذج الذي يفضله.

– إنه سيجد فيها بالفعل نماذج متعددة.

فهـرس الأعـلام

هذا الكتاب

بحلول عام ١٩٩٨ تكون قد مرت ثمانية قرون على وفاة فيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م - ٥٩٥ هـ/١١٩٨م). واحتفاء بهذه المناسبة، ومساهمة في إحياء ونشر فكر هذا الفيلسوف العربي الكبير - الذي كان له الدور الأكبر في النهضة الأوروبية الأولى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والذي بقي حضوره قوياً في الفكر الأوربي إلى القرن الثامن عشر - بادرنا إلى إصدار طبعة جديدة محققة وميسرة لمؤلفاته «الأصيلة»، أعني تلك التي كتبها ابتداء، وليس تلخيصاً أو شرحاً.

يتعلق الأمر بصفة خاصة بالمؤلفات التالية: «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، «تهافت التهافت»، «الكليات في الطب»، إضافة إلى كتابه «الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون»، الذي فقد أصله العربي وبقيت منه ترجمة عبرية، والذي نعيد نقله إلى العربية لأول مرة، ضمن هذا المشروع. وفي النية أيضاً إعداد طبعة محققة تحقيقاً علمياً، مع تعليقات وشروح، لكتابه الذي لا نظير له في الفقه المقارن (على المذاهب الأربعة): «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

إن القضية الأساس التي يطرحها ابن رشد في كل من «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وفي «تهافت التهافت»، هي بلغتنا المعاصرة: قضية العلاقة بين الدين والمجتمع كما طرحت في التاريخ العربي الإسلامي إلى عهده. وهذا ما سيتضح للقارئ من خلال تقدمنا في هذا المشروع.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb